موسوعة

الإسلام وإيران

(ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة)

الدكتور علي أكبر ولايتي

١ / ٢

الرسم البياني التاريخي للثقافة والحضارة الإسلامية

القرن ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

دار الهادي



- الدكتور علي أكبر ولايتي، رجل جمع بين العلم والفكر والسياسة، فقد عمل بروفيسوراً متخصصاً في الطب ووزيراً للخارجية ومؤلفاً للكتب الثقافية، وسيرته الذاتية تؤكد أنه كان في آن واحد كاتباً في التاريخ وباحثاً في الطب ومسؤولاً للسياسة الخارجية لبلده في أصعب الظروف.
- من مواليد مدينة طهران عام ١٩٤٥م.
- أستاذ في كلية الطب بجامعة طهران منذ عام ١٩٧٤.
- وزير الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية ستة عشر عاماً من ١٩٨١م لغاية ١٩٩٧م.
- يجيد الإنكليزية إضافة إلى لغته الأصلية، الفارسية وله إلمام باللغة العربية.
- ألف العديد من الكتب في مجال التاريخ والثقافة والطب.
- له الكثير من المقالات العلمية المنشورة في المجلات المتخصصة، وشارك في العديد من المؤتمرات والمجامع العالمية الخاصة بذلك.
- يشغل حالياً موقع مستشار قائد الثورة الإسلامية للعلاقات الدولية، وهو عضو في مجمع تشخيص مصلحة النظام وعضو بالمجلس الأعلى للثورة الثقافية، إضافة إلى مسؤولياته العلمية والثقافية الأخرى.


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

موسوعة

الإسلام و ايران

«ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة»



موسوعة
الإسلام و ايران

«ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة»

تأليف

الدكتور علي أكبر ولايتي

«مستشار قائد الثورة ووزير الخارجية السابق للجمهورية الاسلامية الايرانية»

تعريب

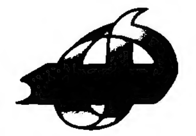
عبد الرحمن العلوي

الجزء الأول

دار الهادي

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المقدمة

منذ فترة طويلة، كان الهاجس الذي ينتابني كمسلم ايراني هو الهوية الثقافية والحضارية للاسلام وايران. ولذلك كنت انطلق بشوق الى أية جهة احتمل ان أجد ضالتي فيها. فاذا كانت تلك الضالة خطاباً كنت استمع اليه، واذا كانت مقالة كنت أقرأها، فأدركت تدريجياً مدى الظلم العظيم الذي لحق بأمتنا وشعبنا وثقافتنا وحضارتنا بفعل سوء نية الأجانب وتكاسلنا.

فالأجانب أنكروا من جانب فضائل المسلمين، والمسلمون تساهلوا من جانب آخر في كتابة وعرض انجازاتهم ومكتسباتهم العلمية والثقافية. فانتشر بالنتيجة هذا الخطأ العالمي حتى بين المسلمين وهو ان الغربيين يتفوقون على غيرهم في الخلقة ويتميزون بذكاء استثنائي لا نظير له في الامم الاخرى بما فيها الأمة الاسلامية. فالغربيون بدءاً باليونان القديمة ومروراً بروما وإنتهاءاً بعصر النهضة، كانوا هم الطلائع والرواد والمنتجين، اما الشرقيون والمسلمون فليسوا سوى تابعين ومستهلكين.

والنتيجة العملية لمثل هذا الاعتقاد الواسع الذي يُبلَّغ له منذ حوالى قرنين من الزمن والى يومنا الحاضر هو أن لا نقوم بأية جهود لا جدوى فيها وان نتقبل

مصيرنا المحتوم كأناس من الدرجات الدنيا بجميع ما يترتب على ذلك من تبعات سياسية وثقافية!

وهكذا نرى كيف أدت الفطنة الشيطانية للمتسلطين الغربيين وغفلتنا نحن المسلمين بمرور الزمن الى ظهور قناعات لدى ابناء بلادنا ينبغي عدها صفات ثانوية كقولهم: لا نسعى دون جدوى! لا نستطيع ان نرتقي ذرى العلم والمعرفة وعلينا ان نكتفي بذلك الحد المقدَّر لنا منذ الأزل(١).

وليس ثمة ألم أقسى على كل ملتزم من ان يرى سحق وضياع اعتبار عقيدته وأمته. فمنذ تلك الفترة التي تعرضت فيها البلدان الاسلامية-والشرقية للغزو الغربي العسكري والثقافي والدعاية لمثل هذه القناعات التي تُعد المصداق الأتم للاستعمار، ظهرت شخصيات كبرى تهتف بشعار ايقاظ الشرق والمسلمين، وتقرع طبول الدعوة للصحوة الشرقية والاسلامية في مقابل دعوات التفوق الثقافي والحضاري الغربية(٢).

امواج الصحوة الاسلامية أخذت تتسع وتمتد منذ مائتي عام والى يومنا هذا. وأهم مكتسبات هذه الحركة التاريخية هي الاعادة التدريجية للثقة بالنفس الى العالم الاسلامي، بحيث ان الادعاء الغربي القديم بالتفوق والأفضلية بات ذا تأثير أقل رغم شدة الدعايات الصوتية والتصويرية والالكترونية.

في هذا اليوم بطل سحر سحرة فراعنتنا، وفقدت حنّاؤهم لونها. غير أن هذه الصيانة، سياسية قبل ان تكون علمية. فالتيار الأول والمعكوس للاستعمار الثقافي كان يتوخى فرض الاستعمار السياسي والاستغلال الاقتصادي.

اذن كان ينبغي استثمار ما أعده رواد ودعاة اليقظة السياسية والثقافية مع التمهيد لاعادة الثقة بالنفس علمياً ومعرفياً.

من أجل تحقيق هذا الهدف، بُذلت جهود كبيرة قيمة من قبل بعض الشخصيات الكبرى. والتحرك ضمن هذا الاتجاه يكشف عن أننا في بداية الطريق ولازالت

تفصلنا عن الهدف مسافة كبيرة، ولكن الذي لاشك فيه هو أن الحركة قد بدأت حقاً.

هذا الكتاب نتاج جهد طويل الى حد ما وعلى أساس تفكير ـ ربما هو جديد ـ كان يخطر في ذهني منذ سنوات طويلة. وقد توصلت من خلال التروي وامعان النظر الى نتائج ربما لازالت غير ناضجة تماماً وبحاجة الى دراسة ونقد أهل الرأي وأصحاب الاختصاص. الخطوط العريضة لهذا التفكير كالتالي:

المرحلة الاولى: بدأ تاريخ الاسلام من مكة المكرمة بدعوة الرسول الاكرم محمد ﷺ . وهذه هي بداية الحركة في تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين.

المرحلة الثانية: تبلورت هذه الحركة المهمة في تاريخ الانسان حين تشكيل الحكم الاسلامي في يثرب والتي تحول اسمها منذ ذلك اليوم الى مدينة النبي. ويمكن ان نستوحي من هذه التسمية ان المدنيّة الاسلامية قد أُسست بهذه الحركة.

المرحلة الثالثة: انتشار الاسلام في جهتين: الاولى انتشاره في جزيرة العرب، والثانية انتشاره في العالم المتحضر آنذاك مثل بلاد ما بين النهرين، وايران، وبلاد الروم، ومصر، والحبشة، والهند، وماوراء النهر، والصين، والهند الصينية، وشمال أفريقيا، وجنوب اوربا. وبلغت هذه المرحلة ذروتها في القرنين الهجريين الأول والثاني.

المرحلة الرابعة: وهي عبارة عن مجاورة الثقافة والحضارة الفتية الاسلامية للحضارات العالمية القديمة، والسعي لمعرفة تلك الحضارات ونقلها الى عالم الحضارة الاسلامية. بدأت هذه الحركة بشكل جاد منذ القرن الثاني واستمرت حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين. وسلك هذا الانتقال الحضاري طريقين:

أ ـ الترجمة التي تُعد أهم اشكال الانتقال وتُدعى في التاريخ باسم نهضة

الترجمة. وتُعد هذه الحركة لا نظير لها في تاريخ الحضارات القديمة من حيث سرعة وحجم المعارف المنتقلة، حتى ان أباً وابنه ـوهما حنين بن اسحاق، واسحاق بن حنين ـ ترجما من اليونانية والسريانية الى العربية نحو ٢٠٠ كتاب ورسالة(٣).

ب ـ تأسيس المكتبات ونقل الكتب من الأقاليم الحضارية المجاورة الى اقليم الحضارة الاسلامية.

ج ـ انتقال المفكرين ـ أو جذب الأدمغة المفكرة بالاصطلاح المعاصر ـ الى المراكز العلمية والتعليمية في العالم الاسلامي.

المرحلة الخامسة: عصر ازدهار الحضارة الاسلامية الذي بدأ منذ القرن الثالث واستمر حتى القرن الخامس الهجري.

المرحلة السادسة: عصر ازدهار الثقافة الاسلامية العميقة والأدب العرفاني. والتلاحم الوثيق بين العرفان والأدب يُعد من عجائب الثقافة الاسلامية. وتتمتع هذه الدائرة برصيد عظيم لا يمكن ان يُقاس به أي رصيد ثقافي آخر. وبلغ عظماؤها الذرى وأصبحوا كواكب لامعة في سماء المعرفة. وبدأ ازدهار هذه المرحلة منذ القرن الرابع وتألق في القرن السابع الهجري.

المرحلة السابعة: عصر الفن وفن العمارة. ولربما هي لغة سنة التاريخ المنطقية ان لا يزدهر الفن والخط والرسم وفن العمارة والبناء ما لم تبلغ العلوم العقلية والتجربية الكمال، وما لم تتعمق معرفة الانسان بالوجود والحياة، وما لم يزدهر الأدب.

والغريب في الأمر انه بعد الضربتين الكبيرتين اللتين وجههما الصليبيون والمغول للعالم الاسلامي وبعد الخرائب التي نجمت عن هاتين الكارثتين، ظهرت الحركة الفنية ـ المعمارية، وبشرت باحياء الاسلام في العصر الصفوي ـ العثماني ـ الغوركاني. وعليه ليس من باب الصدفة ان نرى ذروة الفن الاسلامي في ايران والدولة العثمانية

والهند منذ القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر الهجري.

المرحلة الثامنة: عصر الجمود. الغزوان الكبيران الطويلان الصليبي والمغولي من غرب وشرق العالم الاسلامي ـ حيث استمر الاول نحو مائتي عام والثاني نحو ثلاثمائة عام ـ وما خلفاه من آثار ونتائج وخيمة، استنزفا طاقات المسلمين وأشاعا الخرائب والدمار. فما قام في مصر والهلال الخصيب(٤) من ثقافة وحضارة على يد المسلمين، تقوَّض على يد الصليبيين. وما شيَّده المسلمون في ماوراء النهر وخراسان والعراق، حوَّله المغول الى بلاقع. فهؤلاء نفخوا في الثقافة الاسلامية العالية روح اليأس بكل قسوة وهمجية، وزعزعوا كيان مدنيّة المسلمين من خلال تدمير مدنهم وتخريبها.

ورغم ان الاسلام يحمل في ذاته جوهرة الحركة والتطور والتقدم والتكامل، غير ان الغزو الصليبي والعدوان المغولي، تركا آثاراً مخربة في كيان الحضارة الاسلامية أدت في آخر المطاف الى ظهور عصر الجمود الذي بلغ أقصى مداه في القرن الهجري الثامن والنصف الأول من القرن التاسع.

المرحلة التاسعة: عصر التجديد الأول لحياة العالم الاسلامي. فالهزيمة التي لحقت بالصليبيين في الشام وفلسطين على يد صلاح الدين الأيوبي (١١٨٧ م/ ٥٨٣ هـ) والمغول في عين جالوت على يد مماليك مصر (١٢٦٠م) خلقت محيطاً آمناً في الشام والروم وشمال أفريقيا استطاع الحفاظ على كثير من التراث العلمي والثقافي المتبقي.

الى جانب شجاعة صلاح الدين وسيفه، ومقاومة مماليك مصر، لابد من الاشادة ايضاً بتدبير نصيرالدين الطوسي، وشمس الدين صاحب الديوان، وعطاء الملك الجويني، ورشيدالدين فضل الله الهمداني الذين خاطروا بأنفسهم من اجل حفظ ما لم يدمره الغزو المغولي. ولاشك في انهم لا يقلون في هذا الدور أهمية عن مجاهدي مصر والشام وفلسطين. بانتقال ما تبقى من تراث للثقافة والحضارة الاسلاميتين في بلدان العالم الاسلامي المحترقة، أخذت تنمو فسائل جديدة تحولت

الى أشجار عظيمة في الامبراطوريات العثمانية والصفوية، والغوركانية، فازدهرت الاوضاع السياسية للعالم الاسلامي.

المرحلة العاشرة: الغزو الاستعماري وبدء عهد الجمود الثاني. فبعد النهضة الاوربية، ظهرت بلدان قوية في اوربا لجأت الى غزو بلدان العالم الاسلامي بحثاً عن المواد الأولية الرخيصة والحصول على أسواق لتصريف منتوجاتها الصناعية. فغزا البرتغاليون افريقيا والهند ومسقط وايران، وغزا البريطانيون غربي افريقيا وشرقها وجنوبي آسيا وجنوب شرقها، وغزا الفرنسيون مصر وشمال افريقيا وغربها، وغزا الايطاليون شمال افريقيا وشرقها، وغزا الهولنديون جنوب شرق أسيا.

هذه الظاهرة بدأت منذ القرن الخامس عشر الميلادي وبلغت أوجها في القرن التاسع عشر.

لابد من الاشارة الى الغزو الغربي الثاني الذي حمل عنوان الحروب الصليبية الثانية والذي يُعد أعقد من الغزو الأول. في هذه المرة جاء الصليبيون بدون بيرق صليبي، واستخدموا الأسلحة النارية بدلاً من السيوف. والأخطر من ذلك كله محاولاتهم التي استهدفت تغيير الثقافة الاسلامية وتدمير عقيدة المسلمين وسائر الامم التي أخضعوها لسيطرتهم.

هذه الحركة الغربية الواسعة تركت آثارها السيئة على العالم الاسلامي برمته، أو حسب تعبير محمد قطب انها ساقت المسلمين الى عصر جاهلي جديد هو عبارة عن شكل آخر للاستعمار الفكري أو الاستعمار المزين باستدلالات فكرية وفلسفية قائمة على فكرة فصل الدين عن المجتمع. وتحدثوا عن تجربة الغرب كتجربة ناجحة في هذا المضمار قائلين ان تقدمهم يعود الى تحررهم سياسياً واجتماعياً من سلطة الكنيسة وخروجهم من عصر الظلمات الى عصر التنوير، داعين المسلمين الى الانفصال عن الاسلام من أجل وضع القدم في طريق التقدم!

هذه الدعايات الغربية التي كانت اكثر تأثيراً من قنابل المدفعية، استقطبت بعض السذج والسياسيين الشاعرين بالاحباط السياسي والاجتماعي في المجتمعات الاسلامية، وظهور ظاهرة عجيبة في العالم الاسلامي لم تكن موجودة من قبل، فأصبح بعض ابناء المسلمين دعاة بلا أجر ولا راتب للفكر الغربي! وليس باستطاعة الغربيين ان يجدوا طريقاً أفضل من هذا لتغيير الامة الاسلامية.

واستمر هذا النهج الاستعماري الى هذا اليوم، رغم ان هناك تغييراً في التكتيك بين فترة واخرى.

هذه المرحلة من الجمود اكثر جدية من الجمود الذي اعقب الحروب الصليبية الاولى والغزو المغولي. ففي تلك المرحلة انتصرت الثقافة الاسلامية على الغزاة المنتصرين عسكرياً. اما في هذه المرحلة فقد كانت الغلبة الثقافية للغزاة في بادئ الأمر حيث حملوا معهم الى العالم الاسلامي التكنولوجيا، والثقافة اللادينية أيضاً.

الغزو الفكري الغربي الهادف الى تغيير ثقافة المسلمين، كان بمنزلة صعقة كهربائية موجهة الى المراكز العصبية للعالم الاسلامي، أدت ـ بصرف النظر عن نتائجها المدمرة ـ الى بعث امواج حياتية انتجت فيما بعد سلسلة من الحركات التاريخية المتتالية في سائر بقاع العالم الاسلامي والتي نعبر عنها بالصحوة الاسلامية أو الدعوة للعودة للاسلام.

المرحلة ١: الصحوة الاسلامية

يتفاوت تفسيرنا وتحليلنا لهذه الظاهرة بحسب الزاوية التي ننظر منها اليها. ولذلك اخذ المفكرون يعبرون عنها بعناوين مختلفة بحيث يمكن ان يفهم منها طبيعة رؤيتهم اليها وتحليلهم لها، مثل: الاصلاحية، والسلفية، والعودة الى الذات،

ومحاربة الخرافة، والحداثة، ومناهضة الاستعمار، ووحدة المسلمين، واليقظة الاسلامية.

انتخابنا لاصطلاح الصحوة الاسلامية، وتخصيصنا فصلاً مهماً من فصول هذا الكتاب لهذا المبحث، نابع من شمولية هذا الاصطلاح وتجانسه مع سائر الفصول.

والنقطة الاخرى التي لا تقل في اهميتها عن هذه التسمية، لربما هي اكتشاف نوع من التماثل بين مختلف مراحل تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين في المرحلة الاولى وقبل الغزو المغولي ومرحلة الصحوة الاسلامية في العصر الراهن.

ويبدو ان مسار منحنى الثقافة والحضارة الاسلاميتين يتكرر، ويذكر هذا الوضع بنوع من فلسفة التاريخ حيث ان التاريخ ليس سوى تكرار للوقائع والأحداث، أو لربما تكمن في أعماق الاسلام حالة الاحياء والتجدد. والشاهد على ذلك هو مصير الاسلام في العصر الراهن الذي يُعد بشهادة جميع المراقبين المحليين والأجانب انه اكثر الأديان جاذبية لجميع الأمم والشعوب.

من هذه الظاهرة يمكن أن نستنتج ان هذا الدين لازال حياً، ولازالت لديه مثل سائر الكائنات الحية القابلية على التصفية من الداخل وترميم العناصر المتآكلة والتخلص من المواد الفاسدة أو المفسدة، والدفاع عن نفسه في مقابل هجمات العناصر الغريبة المؤذية الضارة، والنمو، وتحويل الطاقات والقابليات الموجودة من حالة القوة الى حالة الفعل.

بدأت الصحوة الاسلامية ـ كبداية الاسلام نفسه ـ بدعوة الناس. فانطلق الأمير عبدالقادر، والسيد جمال الدين الأسدآبادي، والشيخ محمد عبده، والسيد أحمد خان، والشيخ فضل الله النوري، وعبدالرحمن الكواكبي، والشيخ شامل، ورشيد رضا، والعلامة اقبال اللاهوري، والسيد حسن المدرس، وحسن البنا، وسيد قطب، وابو الأعلى المودودي، والسيد محسن الأمين وغيرهم، ثم أخيراً

الامام الخميني لدعوة الناس للعودة لاحياء الاسلام، واستقبل الناس هذه الدعوة وأخذوا يبايعون الاسلام ثانية زرافات زرافات. وتبلور عن تلك الدعوة وهذه الاستجابة نهضة واسعة لاحياء الدين والقيم الدينية في سائر ارجاء العالم الاسلامي.

التنقيب في التاريخ المعاصر والنظرة المتفحصة الى دقائق ما حدث في عصرنا، يكشف بوضوح عن الحقيقة التالية وهي لا يوجد بلد اسلامي إلّا وفيه أثر للصحوة الاسلامية أو نهضة العودة الى الاسلام. مثل هذه الحقيقة تكشف عن النجاح الكبير في المرحلة الاولى من الولادة الاسلامية الجديدة.

هذه المرحلة مهمة الى درجة كبيرة بحيث دفعت الطامعين بالبلاد الاسلامية وورثة الاستعمار القديم لارتداء زي الدفاع عن حقوق الانسان والسلام والأمن والديمقراطية، وطرح نظرية (حوار الحضارات)، من أجل القضاء على الاسلام. ووقفوا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي بجميع ما لديهم من امكانات عسكرية وغير عسكرية، صفاً واحداً بوجه المسلمين.

المرحلة ٢: تأسيس حكومة اسلامية

المرحلة الاخرى بعد مرحلة الدعوة لعودة الاسلام هي تأسيس حكومة اسلامية. في كلا الدائرتين السنية والشيعية نلاحظ جهوداً نظرية وعملية لتأسيس حكومة اسلامية. في العالم السني تُطرح الدعوة لاعادة عنصر الخلافة كمحور لتأسيس حكومة اسلامية من قبل مختلف المفكرين. ويُعد رشيد رضا الذي هو من مؤسسي الفكر السلفي، أحد الذين طرحوا موضوع الخلافة بشكل جاد. وكان اقتراحه ان يتم تأسيس حكومة اسلامية عاصمتها الموصل ومبايعة الامام الهادي ـ وهو امام اليمن الزيدي آنذاك ـ كخليفة للمسلمين.

وفي العالم الشيعي نظّر آية الله النائيني لتأسيس حكومة اسلامية في العصر الجديد وذلك في كتابه الذي يدعى «تنبيه الامة وتنزيه الملة». كما رسم الامام الخميني الملامح المعاصرة لنظرية الحكومة الاسلامية من خلال طرح موضوع «ولاية الفقيه».

الجزء الثاني من هذه المرحلة هو تأسيس حكومة اسلامية. ففي شمال نيجيريا أسس عثمان دان فوديو حكومة اسلامية في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي دامت نحو مائة عام.

في العالم السني، جرت محاولات ناجحة ونصف ناجحة اخرى. ففي السودان قام حسن الترابي من الاخوان المسلمين ـ كمنظّر لتأسيس حكومة اسلامية ـ باسقاط حكومة جعفر النميري العلمانية بدعم من الجنرال حسن البشير، فأسس حكومة اسلامية ودعا الى اجراء الشريعة.

في تركيا أسس نجم الدين اربكان حزب الرفاه لتأسيس حكومة اسلامية دون ان يعلن عن هذا الهدف خوفاً من جنرالات الجيش التركي. ومن خلال الكثير من الجهود والتغيير المتكرر في التكتيك تمكن من تشكيل حكومة ائتلافية مع السيدة تانسو تشيلر، والتي من أهم انجازاتها اعادة حجاب السيدات، واقامة صلاة الجماعة في الدوائر، وتوسيع مدارس الامام الخطيب.

في الجزائر ظهرت جبهة الانقاذ الاسلامية الى الوجود بزعامة عباس مدني لتأسيس حكومة اسلامية، ثم انتشرت بسرعة وحصلت على أغلبية الآراء في الانتخابات البلدية في جميع مدن الجزائر.

وفي العالم الشيعي أسس آية الله السيد عبدالحسين اللاري حكومة اسلامية على اساس ولاية الفقيه في جنوب ايران وذلك في مطلع القرن الميلادي العشرين.

ولربما يمكن عد حكومة جيلان على يد ميرزا كوجك خان في اطار حزب

الاتحاد الاسلامي، مع شيء من التساهل، أحد النماذج الناقصة لتأسيس حكومة اسلامية.

الخطوة الناقصة التي جرت في عهد ضياء الحق في باكستان والمتمثلة في المصادقة على (لائحة الشريعة) في البرلمان الباكستاني وتغيير اسم باكستان الى الجمهورية الاسلامية الباكستانية، تعد جزءاً من الخطوات التي جرت لتأسيس حكومة اسلامية. ويمكن في آخر المطاف ان نصف تأسيس حكومة الجمهورية الاسلامية الايرانية، المصداق الكامل للحكومة الاسلامية في العصر الراهن.

المرحلة ٣: انتشار الاسلام

المرحلة الثالثة، بدأت بعد الدعوة وتأسيس الحكومة في القرن الأول الهجري وفي المرحلة الاولى من تكامل المدنية الاسلامية، ثم انطلقت بسرعة، وتكررت في اعادة الاسلام من جديد في العصر الحديث. فالتقدم السريع للاسلام في امريكا وأوربا وأفريقيا في العقود الأخيرة، يُعد من النماذج البارزة على انتشار الاسلام السريع.

المرحلة ٤: اعادة تشييد الثقافة والحضارة الاسلاميتين

الثقافة الاسلامية تعيد في هذا اليوم تشييد نفسها في ظل صحوة المسلمين. وشُلّت أيدي سحرة فرعون باحياء واعادة بناء الثقافة الاسلامية. ففي هذا اليوم بهتت ألوان القيم الغربية المستوردة ليس لدى المثقفين فحسب وانما لدى الجماهير المليونية المسلمة بأسرها، ووقف حملة لواء الثقافة الاسلامية بوجه منظري الثقافة الغربية، وأنتجوا من خلال الاستناد الى الثقافة الاسلامية الغنية، نتاجات عقائدية ـ ثقافية عظيمة.

المصنفات العظيمة مثل جاهلية القرن العشرين لمحمد قطب، والمستقبل لهذا

الدين لسيد قطب، وفلسفتنا واقتصادنا لآية الله السيد محمد باقر الصدر، وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ لأبي الحسن الندوي، واصول الفلسفة واسلوب الواقعية للعلامة الطباطبائي وآية الله مرتضى المطهري، نماذج لتنظير المثقفين والرساليين المسلمين من اجل بلورة الثقافة الاسلامية وإحيائها من جديد. كما ان جهود بعض الشعوب الاسلامية الرامية للحصول على الفنون والتكنولوجيا الحديثة والتي ارعبت المستعمرين الغربيين، تحكي عن طلوع جديد لفجر الحضارة الاسلامية.

تطبيق المنحنى الجديد على المنحنى القديم

لربما يمكن من خلال تطبيق نقاط معلومة للمنحنى الجديد (احياء الثقافة والحضارة الاسلامية) على نقاط مماثلة في المنحنى الأول للحضارة الاسلامية، ان نستنتج عودة القوة للمسلمين وشموخ ثقافة الاسلام والحضارة الاسلامية في المستقبل القريب ان شاء الله.

الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم حصيلة جهود فريق من الأساتذة والمحققين والباحثين الشباب خلال ثمانية أعوام متتالية. ويمكن تصنيف هذه الجهود بحسب الزمان ونوع العمل الذي تم انجازه، كما يلي:

١ـ اخذ يُعقد في بادئ الأمر وبدعوة مني محفل علمي وثقافي اسبوعياً باشتراك السادة الدكتور محمود البروجردي، وحجة الاسلام والمسلمين الدكتور مصطفى البروجردي، والدكتور السيد محمد الترابي، ومحمدرضا الجوادي، وحجة الاسلام والمسلمين محمد جواد حجتي الكرماني، والدكتور غلام علي خوشرو، والدكتور عباس العراقجي، ومرتضى مراديان، والدكتور عباس الملكي، والمهندس محمد علي النجفي، والدكتور رضا نظر الاهاري. وتم خلال اجتماعات ذلك المحفل الاسبوعية بحث الموضوع بشكل واسع ومن جميع الجوانب، الى ان توصلنا بشكل تدريجي الى نتيجة مشتركة.

٢ـ من خلال اعراب المسؤولين المحترمين في القناة التلفزيونية الرابعة لاسيما السيد الدكتور رضا بورحسين رئيس القناة آنذاك والسيد محمد علي رامين المقدم والمعد، تم اعداد أربعين حلقة تلفزيونية لمحاضرات القيتها على لفيف من الطلبة الراغبين ضمن برنامج يحمل عنوان (احياء الثقافة والحضارة الاسلاميتين).

بعد فترة زمنية طرح موضوع الصحوة الاسلامية كمكمل للمسار التاريخي للثقافة والحضارة الاسلاميتين. وطلبت القناة التلفزيونية الرابعة اعداد برنامج بهذا الخصوص. فتم اعداد هذا البرنامج بعد تحضير مقدماته ضمن مرحلتين: المرحلة الاولى تتألف من ٣٩ حلقة شارك فيها الى جانبي الدكتور عباس الملكي، والمرحلة الثانية تتألف من ٢٦ حلقة ساهم فيها الى جانبي السيد محمد الساجدي، وقد بُث الجزء الأعظم منها، من تلفزيون الجمهورية الاسلامية الايرانية.

٣ـ اقترح السيد صادق الخرازي وكيل وزير الخارجية لشؤون التعليم والبحث آنذاك، والسيد علي الموجاني مدير مركز الوثائق العام، ان يُعرَّف هذا الموضوع ويُتابع على شكل مشروع تحقيقي، حيث تم التوقيع على هذا المشروع. وبعد التحاق السيدين الخرازي والموجاني بسفارة ايران في باريس، تابع الدكتور رضا نظر الآهاري ـ المدير العام الجديد لمركز الوثائق ـ هذا المشروع بدعم من السيد علي رضا المعيري الوكيل الجديد لشؤون التعليم والبحث.

وعلى اساس فكرة جديدة، تقرر ان يأخذ هذا المشروع شكل كتاب يعتمد محاضراتي التي بُثت من القناة التلفزيونية الرابعة على مدى ١٠٥ حلقات. وأضيف فريق آخر من الزملاء القدماء والجدد لتنظيم هذه المرحلة وهم السادة علي بهراميان، ومجيد الرهباني، وعلي سقائيان، ومحمد رضا شكيبا، وأصغر صادقي يكتا، وأصغر فتحي، وحسن فرهنك (الانصاري القمي)، وفريد قاسملو، ومحمد علي قانع زادة، ومحمد حسن الكاووسي، وجواد الكريمي، ومهدي الكريمي، ومحمد الكريمي، وأصغر المحمدي، والدكتور رضا نظر الآهاري. وقد بذل كل واحد من

هؤلاء جهوداً قيمة في هذا الاتجاه.

لابد لـي ان اقـدم جزيل شكـري لجميـع اولئك الـذين ساعـدوا فـي بلـورة هـذه الخدمة الاسلاميـة والوطنية فـي شتى المراحل، مـع تمنياتـي لهـم بالتوفيـق.

أخصّ بالذكر منهم الأستاذ عبد الرحمـن العلوي لجـهوده البـالغة في تـعريب الكتاب وكذلك الأخوين الفاضلين توفيق السعداني ويحـيى الخـليلي لعـملهما في المراجعة والتصحيح والأخ الوجيه الأستاذ الحاج صلاح عز الدين صـاحب دار الهادي للطباعة والنشر، لنشره الكتاب.

اتمنى ان يساهم أصحاب الرأي والفكر في رفع نواقص وعيوب هذا الكـتاب وتصحيح الأخطاء المحتملة.

ومن الله التوفيق

علي اكبر ولايتي

هوامش المقدمة:

١ ـ لمزيد من الاطلاع انظر: علي اكبر ولايتي، الأزمات التاريخية، الهوية الايرانية، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٤٢ ـ ٦١.

٢ ـ راجع: مجموعة العروة الوثق للسيد جمال الدين الأفغاني (الأسد آبادي) والشيخ محمد عبده، طهران، ١٣٩٠ هـ؛ محمد اقبال اللاهوري، احياء الفكر الديني في الاسلام، طهران، رسالة القلم، ١٩٧٧.

٣ ـ راجع: دليسي اونزاوليري، انتقال العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي، ترجمة أحمد آرام، طهران، اصدار جامعة طهران، ١٩٦٣، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٣.

٤ ـ الأرض الخصبة الواقعة شرقي وشمالي الجزيرة العربية وتشمل العراق، وسوريا، وفلسطين. لمزيد من الاطلاع راجع: دائرة المعارف الفارسية بادارة غلام حسين المصاحب، ذيل: الهلال الخصيب.

رسم بياني للمسار التاريخي لثقافة الاسلام وحضارته

٧
٦
٥
٤
٣
٢
١
٠

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤

القرن

الجزء الأول

«من الظهور الى الازدهار»

الباب الأول

كليّــات

الفصل الأول

الاصول المفهومية والخلفيات التاريخية

الدين الاسلامي ومثل سائر الأديان السماوية، بدأ وجوده بالدعوة(١)، أي دعوة الناس الى الايمان والفلاح والتي انطلقت من مكة المكرمة. اذن اذا اعتبرنا أمر الدعوة المرحلة الاولى لتبلور الثقافة والحضارة الاسلاميتين، فالمرحلة الثانية تبدأ ـ باعتقادنا ـ من هجرة الرسول محمد ﷺ الى المدينة المنورة وتأسيس الحكومة الاسلامية.

الحضارة الاسلامية وضعت بعد تأسيس الحكومة الاسلامية قدماً في مرحلة ينبغي ان نعبر عنها بمرحلة الانتشار. وهي المرحلة التي انتشر فيها الاسلام في المنطقة اولاً ثم الى خارج المنطقة والى ماوراء الحدود الجغرافية لكل من مكة والمدينة.

ولربما كشفت مرحلة انتشار الاسلام عن نفسها في أعقاب أحداث السنوات التي تلت الهجرة وبعد غزوتي تبوك ومؤتة. فانطلق الاسلام من جزيرة العرب ونفذ الى منطقة نفوذ احدى حضارات العالم آنذاك وهي الحضارة البيزنطية(٢).

مجاورة الاسلام لحضارات العالم الكبرى آنذاك، أي بلاد الروم، وايران، ومصر، وفّرت الأرضية لاتصال المسلمين بهذه الأقاليم الحضارية.

ولا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان الرسول محمداً صلّى الله عليه وآله وسلّم مهد لامكانية ارتباط المسلمين بتلك الأقاليم الحضارية بعد ترسيخ دعائم الاسلام من خلال صلح الحديبية. فكان انفاذه للرسائل الى ملوك تلك البلدان خطوة عملية مهمة استطاع الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم عن طريقها نقل الدين الاسلامي الفتي الى مرحلة جديدة(٣).

واستمرت هذه الخصوصية ـ أي انتشار الاسلام ـ في عهد الخلفاء الراشدين والعصرين الاموي والعباسي بحيث امتد الاسلام في اواسط العصر العباسي الى قارات آسيا، وأفريقيا، واوربا، ليوفّر بذلك الأرضية لتقدم المسلمين علمياً ومعرفياً في شرق وغرب العالم آنذاك.

كان العالم الاسلامي يمتد من الشرق في منطقة ختاوختن (في الصين الحالية) الى المغرب المسكون آنذاك والمتمثل في المغرب الاسلامي الراهن. كان هذا الامتداد في الشمال عبارة عن خط مستقيم يمتد من شمال الصين الى السواحل الشمالية لبحر قزوين، ويستمر الى ارتفاعات بيرنه في جنوب فرنسا. وفي الشمال عبارة عن خط يمتد من جزر جنوب شرقي آسيا والى جنوبي شبه جزيرة الهند، وجنوب البراري القاحلة في افريقيا.

بانتشار الاسلام في هذه البقاع العظيمة التي تقطنها شعوب واقوام مختلفة ذات لغات متباينة، هيمنت الوحدة بين اولئك الناس الذين كانت اراضيهم قبل ظهور الاسلام مواضع للقتال والحروب التي لا طائل فيها.

هذه الظاهرة، أي اقامة الاتصال بين الاسلام والثقافات والحضارات القديمة، وفّرت الأرضية الضرورية لتلاقح الأفكار والآراء.

في هذه المرحلة بُذلت جهود كبرى من اجل ان تحصل الحضارة الاسلامية على

علوم القدماء وفنونهم. في ترجمة العلوم، كانت الكتب الطبية التي تُرجمت الى السريانية والعربية على يد اسحاق بن حنين وابنه حنين بن اسحاق فقط، نحو ٢٠٠ كتاب ورسالة(٤).

والدائرة الاخرى التي تتعلق بها الآثار المترجمة، ترجمة النصوص الايرانية من اللغة البهلوية الى العربية على يد مترجمين بارعين كعبد الله بن المقفع(٥).

والسؤال الذي لابد من اثارته هو: ما هو الباعث الذي ادى الى تسمية هذا العهد بعهد انتقال العلوم؟ الباعث الأساس هو جهود المسلمين ومساعيهم لنقل الآثار المكتوبة للبلدان والحضارة المجاورة الى العالم الاسلامي. فايعاز المأمون العباسي لنقل مكتبة بلاط الروم الشرقية العظيمة، يصب في هذا الهدف ايضاً، وقد انتشرت تلك الآثار في دار الخلافة الاسلامية الى درجة بحيث كان يمكن العثور بسهولة في بغداد على رسائل افلاطون، وأرسطو، واقليدس، وجالينوس، وتأسست مكتبات كبرى في عالم الاسلام(٦).

انتقال هذه الرسائل الى العالم الاسلامي وترجمتها الى العربية جرى خلال الفترة التي لم يكن فيها الاوربيون المسيحيون يعيرون أدنى اهتمام للفلسفة اليونانية والرومانية، وذلك بفعل تسلط الكنيسة(٧).

في مقابل هذا اللون من التفكير، انطلق المسلمون وفي منتهى الشوق والرغبة لسبر غور تلك العلوم والمعارف، وتمهدت الأرضية لتبلور حضارة عالمية.

لاريب في ان المسلمين قاموا الى جانب نقل الكتب وترجمتها بدعوة العلماء، بل وأجازوا تسامحاً مبنياً على اصول الاسلام في التعامل مع بعضهم ممن يدينون بأديان اخرى. وهذا ما يمكن ملاحظته في تعامل المنصور العباسي مع جبرئيل بن بختيشوع المسيحي النسطوري(٨).

هذا اللون من التعامل يكشف عن ان الدين الاسلامي لم ينتشر حتى في ذروة قوته، بالقوة. فكانت هذه الخصوصية ـ أي روح التسالم والمعايشة مع سائر

الأديان ـ فرصة ذهبية أخذ على أساسها الاتصال بين الحضارات شكلاً منظماً.

المرحلة الاخرى لحركة الحضارة الاسلامية، تبلور المعارف الاسلامية من خلال التمحور حول القرآن الكريم، والاستخدام الأفضل للعلوم والمعارف المنتقلة. وبدأ هذا الأمر في اواخر القرن الثاني والقرن الثالث الهجري وبلغ ذروته في القرنين الخامس والسادس.

بما أن الحضارة امر جامع، يمكن من خلال امعان النظر في اجزائها ادراك ان الرياضيات، والفلك، والفيزياء، والطب، وغيرها من العلوم، طوت مرحلة ازدهارها خلال هذه الفترة الزمنية، ثم أخذت تنمو من أعماق هذه الحضارة فروع وأغصان اخرى كالأدب، والفن، والعرفان تدريجياً. وبدأ ازدهار الأدب منذ القرن الرابع الهجري وبلغ ذروته خلال القرون الثلاثة التالية. ثم تعرض للجمود والتكرار وأخذت تتعثر مسيرته.

العرفان كذلك اذا اردنا تقسيمه الى جزءين عملي ونظري، نجد لديه نفس هذه الخصوصية ايضاً. فازدهار العرفان العملي بدأ منذ القرن الرابع الهجري وحتى القرن السادس. في حين ينبغي ان نعتبر الفترة الكائنة بين القرن السادس الهجري والقرن التاسع مرحلة رقي العرفان النظري.

الفن الذي ازدهر خلال القرنين الهجريين الخامس والسادس، بلغ ذروة ازدهاره خلال القرنين العاشر والحادي عشر.

هذا المقطع الزماني ـ أي القرنان العاشر والحادي عشر الهجريان ـ ينبغي عدّه عهداً ابتعدت فيه الحضارة الاسلامية عن ذروة ازدهارها وأخذت تميل نحو التقهقر حتى وقعت في مسار الأفول عملياً خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وهناك عوامل عديدة تقف خلف جمود الشعوب الاسلامية وانحطاطها، ينبغي ان يكون بعضها جزءاً من العوامل الداخلية للمجتمع المسلم، بينما بعضها عوامل خارجية. فعوامل من قبيل الفساد، والترف، والانحطاط الخلقي محسوبة على

العوامل الداخلية، بينما الاستعمار، والغزو الثقافي وغيرهما محسوبة على العوامل الخارجية.

ورغم ان البعض كانوا يتصورون ان هذا الانحطاط سيؤدي الى تدمير الاصول الحضارية الاسلامية وخمود صوت الدين في المجتمعات الاسلامية، غير أن الزمان أثبت ان ذلك لم يكن سوى وقفة قصيرة في المسيرة الحضارية لهذا الدين الالهي.

الصحوة الاسلامية التي ليست سوى نتيجة ليأس المفكرين المسلمين من افكار الاوربيين العصرية، ادت الى تحريك هذه العجلة من جديد. فأفكار السيد جمال الدين الأسد آبادي، والشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، يمكن ان تُعد بداية هذه الحركة الشاملة.

من خلال دراسة تاريخية للتطورات الأخيرة في العالم الاسلامي يمكن ان نستنتج ان هذه الحركة لا تعرف حدوداً. وحدثت مجابهة لاتساع الاستعمار ونفوذه وغزو الأجانب الثقافي، في أشكال وأنماط مختلفة، والتي منها على سبيل المثال فتوى المرحوم الميرزا الشيرازي بتحريم التبغ: كان الأمر بلغ درجة بحيث ـ كما يقول المرحوم الكربلائي ـ كانت الفتيات الغربيات يستملن الشباب المسلمين عند حوانيت بلد اسلامي (ايران) بذريعة بيع التبغ(٩).

اذن انحصار التبغ كان موضوعاً استغلالياً، وكانت تجري الى جانبه عملية غزو ثقافي. ومثل هذه المجابهة مع الأجانب لاسيما النفوذ الثقافي الغربي، أدت الى صحوة المجتمع الاسلامي.

على هذا الأساس، تبلور عنصر الصحوة الاسلامية خلال تلك السنوات على اساس الدعوة: الدعوة ثانية الى حفظ وصيانة القيم الاسلامية والمفاهيم القرآنية. وبدأ مرة اخرى في هذه الفترة التاريخية عصر الدعوة.

من خلال الاعتراف بأن العلل والعوامل المماثلة توجب ظهور معاليل مماثلة، ينبغي القول بأن ما حدث في صدر الاسلام وفي اعقاب الدعوة الاسلامية بمكة،

هو تأسيس الحكومة الاسلامية في المدينة المنورة.

اذن هل سنشهد في هذه المرحلة وفي اعقاب التوقف وبعد ظهور عهد الدعوة الجديد، تأسيس حكومة اسلامية منطبقة مع معايير حكومة الرسول ﷺ التي اسسها في المدينة المنورة؟

ينبغي القول في الاجابة: ظهرت خلال السنوات الأخيرة حركات على هذا الصعيد، كقيام الحكومة الاسلامية على أساس مبدأ ولاية الفقيه من قبل المرحوم السيد عبد الحسين اللاري. فرغم انها كانت متألقة إلّا انها كانت حكومة متعجلة. ورغم ان عمرها كان قصيراً إلّا ان مجرد ظهورها في ايران، أمر يحظى بأهمية(١٠).

منذ تلك الفترة شهدنا نهضات عديدة من اجل اقامة حكومة اسلامية هدفها نيل الكمال المطلق، أي ذات الكمال الذي تحقق في عهد الرسول محمد ﷺ في المدينة المنورة. ورغم ان تلك الجهود لم تكن مصانة عن الانزلاق والخطأ ورغم انحراف بعضها عن مسارها الأصلي، غير ان مبدأ استمرار الحركة يكشف عن الشوق والرغبة لتألق الحضارة الاسلامية بين المجتمعات الاسلامية التي ظهرت فيها الحياة من جديد.

التجربتان اللتان خاضهما كل من ميرزا كوجك خان، والشيخ محمد الخياباني ـ رجلي الدين الايرانيين اللذين حاولا تأسيس حكومة ـ وان آل أمرهما الى الفشل، إلّا انهما كانا، الى جوانب عوامل اخرى، تمهيداً لتشكيل حكومة اسلامية في ايران بقيادة الامام الخميني قدس سره. ولم تتحدد هذه النهضة بجزء من الجغرافية السياسية للعالم الاسلامي ـ أي ايران ـ بل اننا نشاهد في سائر البلدان الاسلامية ومن بينها تركيا والسودان، ظهور شخصيات اسلامية تدعو الى احياء القيم الاسلامية وتطبيق أحكام الشريعة السمحاء(١١).

اذن على ضوء المسار التاريخي هذا ندرك ان العودة للقيم الاسلامية، هي المرحلة الاولى في احياء الحضارة الاسلامية، وهي المرحلة التي سنلاحظ بعدها تأسيس الحكومة التي أشرنا الى نماذج لها.

هنا تُطرح الفرضية التالية: لو استمر مسار الحضارة الاسلامية بـالطريقة التي أشرنا اليها، اذن يمكننا ان نأمل عن ثقة بعودة العالم الاسلامي لقطع ذات الطريق التي بدأ بقطعها في القرن الأول الهجري، أي التحرك تصاعدياً نحو كسب المعارف والعلوم، وبالتالي ازدهار الثقافة الاسلامية وعودة الحضارة الاسلامية من جديد، طبعاً على شرط ألا تعرقل ذلك العوامل الخارجية والداخلية غير المترقبة.

دراسة عدة تساؤلات

هذا الأثر في الحقيقة، يتوخى اثبات فرضية أُشير اليها من قبل وهـي اعـادة الحياة للثقافة الاسلامية والحضارة الاسلامية. ولكن لابد قبل الانتهاء مـن هـذا الايجاز، الاجابة على عدة تساؤلات أو شبهات: الاولى، هل ينبغي ان نطلق على هذه الظاهرة اسم الثقافة والحضارة الاسلاميتين ام اسم ثقافة وحضارة المسلمين؟ فالعالم الاسلامي لا يحترم في هذا العصر أحكام الاسلام وتعاليمه كما ينبغي. اذن ما يسعى اليه المسلمون حالياً، ليس الاسلام المحض، وانما الحضارة التي يؤلف الاسلام أساسها.

وينبغي في الاجابة ان نقول بأن السبب الذي يكمن خلف تبلور الحضارة هو الاسلام المحض وليس باستطاعة أحد ان ينكر الأثر الاساسي للاسلام في هـذه العملية، لأنه لو كانت البلدان المفتوحة بيد المسلمين لديها مثل هذه القابلية ـ أي تربية الاستعدادات المتألقة في شخصيات مثل ابن سينا، ومحمد بن زكريا الرازي، وابي ريحان البيروني، ومحمد بن موسى الخوارزمي ـ فلماذا لم يظهر مـثل هـؤلاء النوابغ في الفترة التي سبقت الاسلام(١٢)؟ واذا كـان بمـقدور المسـلمين في مكـة والمدينة الاحاطة بجميع العلوم والمعارف، فلماذا لم يظهر بينهم مفكرون بارزون قبل الفتوحات؟

لابد من القـول بأن هـاتين المـقولتين، أي دور الاسـلام ودور المسـلمين في الحضارة الاسلامية، لا يمكن فصل احداهما عن الاخرى. ولو حاولنا القيام بمثل

هذا الفصل لابتلينا بعصبية شعوبية من نوع جديد، تؤدي الى تمزيق الحضارة الاسلامية باسم الحضارة الايرانية، والحضارة العربية، والحضارة التركية وهلم جرا، بينما ازدهار الثقافة الايرانية ما قبل الاسلام غير قابل للقياس بما حصل بعد الاسلام. كما ان عرب الجاهلية لم يرتفعوا عن مستوى كونهم بدواً رحلاً، إلّا ان الاسلام اصبح عاملاً كي تمهد الثقافة الاسلامية الأرضية لازدهار حضارة لا ايرانية ولا عربية على قول، أو ايرانية وعربية وهندية وتركية على قول آخر(١٣).

الأمر الآخر هو: على ضوء دور غير المسلمين في تاريخ الحضارة الاسلامية، هل باستطاعتنا ان نعتبر نمو العلوم ناشئاً من الاسلام؟ هذه الشبهة ناشئة من كون بعض الشخصيات العلمية في العالم الاسلامي اما شخصيات غير مسلمة أو حديثة العهد بالاسلام كعلي بن العباس المجوسي الأهوازي، أو علي بن ربَّن الطبري، أو جبرئيل بن بُختيشوع.

لابد من الاشارة الى ان حضور العديد من الوجوه غير المسلمة في الحضارة الاسلامية ليس بالأمر المذموم كي يُنال به من المقام العلمي الشامخ للمسلمين وذلك أولاً لأن عدد هؤلاء الافراد ليس بذلك الحجم الذي يلقي بظلاله على رقي العلوم الاسلامية. ثانياً هؤلاء الأفراد غير المسلمين الذين هاجر بعضهم الى الديار الاسلامية، قد جاء بعضهم تلبية لدعوة وجهها لهم المسلمون لأنهم في بلدانهم ليست لم تكن لهم قيمة فحسب، وانما كانوا يواجهون مضايقات أيضاً. كما هو الحال في آل بُختيشوع الذين لو كانوا قد عادوا الى بلاد الروم لكفّروا لتدينهم بالمذهب النسطوري(١٤). ومن الطبيعي ان العلم لا يمكن ان ينمو ويزدهر والحضارة لا يمكن ان تتبلور، وطبيباً مثل ابن بختيشوع لا يمكن ان يظهر بدون توفر الأجواء الآمنة. بل ان ما اوجب تنامي هؤلاء العلماء وتطورهم هو ما كان في الاسلام من تسامح وتشجيع للعلم واحتضان للعلماء. ولو نظرنا الى هذا الموضوع نظرة حقيقية متجردة لأدركنا ان هؤلاء بدلاً من أن يمنّوا على الحضارة الاسلامية، مدينون لها.

تعاريف

حينما نتحدث عن الثقافة أو الحضارة الاسلامية ينبغي ان نبرهن على ان الدين الاسلامي ذو حضارة خاصة وثقافة متميزة. لذلك لابد من تعريف هاتين المفردتين كي نعبّر بهذه الطريقة عن مرادنا بالثقافة والحضارة الاسلاميتين.

بما أن هدفنا النهائي اثبات الأمر التالي وهو ان الحضارة الاسلامية تنطلق في مسار تجديد حياتها وعظمتها، من الجدير ان نشيد في مطلع هذا الكتاب اسساً قوية من اجل ان تكون لديها قابلية تحمل هذا البناء العظيم.

بشكل عام، كل تعريف حينما يُقدَّم لابد ان نواجه في اذهاننا أو اعمالنا بعض التساؤلات. وفي بحث الثقافة والحضارة الاسلاميتين كذلك تنطلق تساؤلات كثيرة في بداية طريق كل باحث، من قبيل: ما هي الثقافة والحضارة؟ ما هو التباين بين الاثنتين؟ هل الثقافة جزء من الحضارة؟ هل الثقافة متقدمة على الحضارة؟ ما هي العلاقة بين هذين المفهومين؟ ما هي العوامل المؤثرة على ولادة وازدهار الحضارات؟ هل لهذه العوامل دور في الدراسة التاريخية للحضارة الاسلامية كي يكون بمقدورنا اطلاق مفردة الحضارة على الحضارة الاسلامية؟ ما هي العوامل التي تؤدي الى اضمحلال الحضارات؟ لماذا يسعى الغربيون لتعريف الثقافة على انها جزء من الحضارة؟ هل الحضارة الفاقدة للثقافة تواجه المشاكل طوال حياتها؟ ما هي اطروحة اصطدام الحضارات؟ ما هي النتائج التي تفرزها هذه الاطروحة؟

تجاهل هذه التساؤلات يؤدي الى خروج الباحث عن مساره الأصلي لأن المحقق لا يستطيع ان يتابع موضوعاً ما إلّا اذا كان لديه تعريف دقيق، والى حد ما جامع ومانع لذلك الموضوع.

من أجل تقديم تعريف دقيق لابد من القاء نظرة على ذلك الموضوع من زوايا مختلفة وأبعاد شتى. ولابد للباحث بعد دراسة أهم الآراء والنظريات ان يقدم تعريفاً يستوعب وجهات النظر الاخرى.

لابد من أخذ الأمر التالي بنظر الاعتبار وهو أن الحضارة مفهوم بديع وجديد. لذلك حينما يصدر حكم فيه ينبغي ان يُعد وقوع نسبة من الخطأ، أمراً معقولاً ومنطقياً.

الحضارة، مفهوم صغناه نحن اناس القرون الحديثة، فأخذنا نبحث على أساسه تاريخ الدائرة الانسانية والجغرافية من أبعاد وزوايا فنية وعلمية واقتصادية.

لاريب في ان مفردة الحضارة خضعت لتغييرات كثيرة خلال الفترة الماضية. وتصدق هذه الخصوصية على مفاهيم اخرى مثل الثقافة، والتاريخ، والتنمية.

نظراً لوجود اختلاف كبير في تعريف وتبيان كل مفهوم من هذه المفاهيم، لذلك من المتوقع بروز شبهات حول المباحث ذات الصلة بهذه المفاهيم على ضوء التعريف الذي ينتخب، رغم اننا نسعى لتجنب هذا الأمر قدر الامكان.

الحضارة من منظار المفكرين الغربيين لاسيما من وجهة نظر صاموئيل هانتينغتون(١٥) ـ والتي تُعدّ أحدث وجهة نظر في هذا المضمار ـ هي انها عبارة عن أسمى تبويب ثقافي وأوسع هوية ثقافية(١٦).

هنري لوكاس يعتقد ان الحضارة ظاهرة محبكة تستوعب جميع الأحداث الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وحتى الفن والأدب(١٧).

هناك مفكر آخر يقول ان الحضارة مفردة تستخدم لتسليط الضوء على مراحل معينة من التحول الاجتماعي(١٨).

في مقابل هذا الرأي، يقف رأي المؤرخ الشهير ارنولد توينبي الذي يعتقد بأن الحضارة نتاج نبوغ الأقلية المبدعة(١٩).

«الفرد وبر» يقول بأن الحضارة نتاج العلم والتكنولوجيا. وهو رأي يقترب من فكرة «ويل ديورانت» الذي يقول بأن الثقافة العامة حينما تبلغ حداً معيناً، ينتج الفكر الزراعي. وهو بالحقيقة قد اقتبس هذا التعريف من المعنى اللغوي لمفردة «التحضر» أو «التمدن».

ويقول ويل ديورانت أيضاً: ينضج عقل الناس في الموضع الذي تلتقي فيه

الطرق التجارية بالمدن. وتظهر الحضارة في أعقاب تسامي السجايا الأخلاقية والخصال الحميدة عند الناس. وهناك رأي يسود بين الناس وهو: يُعد متحضراً من يتّسم بحسن الاخلاق وطيب المعاشرة.

من وجهة نظر ديورانت المدينة باستطاعتها ان تكون موضع التقاء الطرق التجارية، حيث يوجد أثر متبادل بين هذين المفهومين. في المدينة تنطلق مجموعة من الناس لايجاد مركز للعلم والفلسفة والأدب والفن.

يقول ديورانت بهذا الشأن: «الحضارة تبدأ في كوخ المزارع وتُزهر في المدن»، أي انه يرى بدايتها زراعية، وتكاملها مدنياً(٢٠).

هذه التعابير، خاصة بالمفكرين الغربيين. اما الشرقيون فلديهم تعاريفهم واستنباطاتهم الخاصة ايضاً. فابن خلدون(٢١) الذي هو اقدم مفكر مسلم تحدث عن فلسفة التاريخ، يعتبر التمدن أو الحضارة حالة اجتماعية للانسان(٢٢).

ويرى مفكر آخر من شمال أفريقيا جاء بعد ابن خلدون بقرون ان الحضارة مجموعة من العوامل الاخلاقية والمادية التي تمنح المجتمع الفرصة كي يوفر لكل فرد من افراده وفي كل مرحلة من مراحل حياته ـ بدءاً بالطفولة وانتهاء بالشيخوخة ـ التعاون اللازم للنمو. والحضارة توجب صيانة حياة الانسان ومساره وتلبية حاجات الفرد، كما انها واسطة للدفاع عن شخصيته الوطنية والدينية(٢٣).

أضف الى ذلك رأيين آخرين في ايران، أحدهما للسيد حسن تقي زادة الذي يعرف الحضارة بأنها نهضة علمية صناعية اجتماعية سياسية ومدنية. ويعتقد بأنها ظهرت في اوربا خلال القرون الخمسة أو الستة الماضية ثم ظهرت في امريكا، وأخذت تتكامل شيئاً فشيئاً(٢٤).

والثاني لأديب ومفكر اجتماعي آخر حيث يعتبر الحضارة ذات جانب عيني وعلمي، ويصفها بأنها تعمل على تقدم الانسان في المجتمع. غير انه يعتبر التقدم المادي تقدماً حقيقياً للانسان(٢٥).

تعريف الحضارة

على ضوء مجمل التعاريف السابقة نعرف الحضارة أو المدنية بأنها نتاج الرقي الثقافي وقبول الانتظام الاجتماعي. كما انها الخروج من حالة البداوة والانطلاق في مسار الشؤون الاجتماعية المنتظم، أو كما يقول ابن خلدون: العمران. فمن وجهة نظر ابن خلدون ان المجتمع الذي يتميز بالانتظام ويؤسس المناصب والقواعد الحكومية للاشراف على حفظ النظام، ويُقبِل من حالة الحياة الفردية على الحياة المدنية، ويعمل على تعالي الفضائل والملكات الانسانية كالعلم والفن، حائز على المدنية.

علاقة الحضارة بالثقافة

من الضروري الالتفات في هذا الاتجاه الى الموضوع التالي وهو: على ضوء التعاريف المذكورة التي يدخل في بعضها مفهوم الثقافة في الحضارة، من المناسب الاجابة على التساؤل التالي: هل الثقافة جزء من الحضارة ام ان المجتمع المتحضر، من اللازم ان يحظى بثقافة بارزة ومتميزة ايضاً؟

في الاجابة من الضروري القول انه مع وجود الارتباط ما بين الثقافة والحضارة، فهذان ليس كل منهما لازماً وملزوماً للآخر. فمن الممكن ان تؤدي ثقافة ما بعد رقيها الى حصول المجتمع على الحضارة. ومن جانب آخر من الممكن ان يزدهر مجتمع آخر على أساس الاقتباس من حضارة اخرى، فيستند الى حضارة تختلف عن الحضارة الأم. ولربما تعد الحضارة الامريكية أدق نموذج على ذلك. فالحضارة الأمريكية رغم انها مقتبسة من الحضارة الاوربية لكنها فاقدة لجميع خصوصيات الحضارة الأم، بل ان لديها خصوصيات تميزها عن الحضارة الاوربية.

من جانب آخر لابد من التوقف عند الأمر التالي وهو ان وجود الثقافة للمجتمع غير المتحضر أمر غير قابل للانكار قط. فسكان استراليا وأفريقيا

الأصليون ليست لديهم اية حضارة، لكنهم لديهم ثقافتهم المحلية، أي لديهم مجموعة من العقائد، والآداب، والرسوم، والتقاليد. اذن فالمجتمعات البشرية ومهما كانت بدائية، إلّا ان لديها ثقافة خاصة بها.

اذن باتضاح فهمنا للحضارة، لابد من معرفة تعريفنا للثقافة. ولاريب في ان المفكرين والمعنيين بشؤون الثقافة قدّموا العديد من التعاريف المختلفة للثقافة والتي يعبّر كل تعريف منها عن نوع الرؤية الفكرية لصاحبه(٢٦).

ونحن نعتقد ان الثقافة شاملة لمجموعة من التقاليد، والعقائد، والآداب، والأخلاق الفردية أو الأسرية لشعب ما، حيث يُعد الالتزام بها من عوامل تمايز ذلك الشعب عن سائر الشعوب والامم.

بتعبير آخر: الثقافة مجموعة من الاعتقادات الفردية أو الجماعية الخاصة. وبما ان الاعتقادات ذهنية، فالثقافة ليست ذات جانب عيني، بينما ينبغي ان تكون الحضارة عينية. كذلك يمكن ان نتصور ان الثقافة تُعلَّم للانسان. وعلى هذا الأساس لربما يمكن القول بأن الثقافة هي الفصل المميز بين الانسان والحيوان.

في هذه المرحلة حتى لو تابعنا علاقة الثقافة والحضارة ضمن اطار هذه التعاريف المحدودة، لأدركنا ان هذه التعاريف قابلة للانطباق مع المعنى اللغوي لكل من الاصطلاحين. فالحضارة أو المدنية في اللغة العربية مأخوذة من «مَدَنَ» أو «حَضَرَ»، أي أقامَ(٢٧). وتُستخدم في اللغة الانجليزية مفردة (civilization) للتعبير عن مفهوم الحضارة وهي تعني «الاقامة والاستقرار» أيضاً(٢٨).

اما الثقافة فيعبر عنها في اللغة الانجليزية بـ (culture)، وتعني في الأدب اللاتيني تربية النفس، وفي اللغة اليونانية القديمة التربية فقط(٢٩). وهذان المعنيان يشابهان تقريباً فهمنا لهاتين المفردتين، لأننا نعتقد لو ربّى الانسان نفسه فسيكون انساناً مثقفاً ومتحضراً وبمقدوره ان يعيش اجتماعياً ويكون لديه تعاون ويؤسس حكومة، وينظّم شؤونه الاجتماعية ويسبغ عليها الطابع القانوني.

العوامل المؤثرة على ولادة الحضارات ورقيها

على اساس الآراء المقدمة، باستطاعة عدة خصوصيات مجتمعة ان تؤلف الهيكل الحضاري. ما ينبغي ان يتوفر في بادئ الأمر كي تستقر عليه أركان الحضارة هو عبارة عن مهد من الأمن والهدوء، أي الحد من الاضطرابات والقلق النفسي(٣٠).

ويعتقد الكثيرون ومن بينهم ابن خلدون ان كل حضارة ومدنية بحاجة خلال مسارها التكاملي الى لون من الاعتداد والتضامن الوطني الذي يعبِّر عنه ابن خلدون بالعصبية(٣١). وهو ما يمكن ان يعد خصوصية ثانية.

هذا المفهوم هو في الواقع الروح الأصيلة لكل حضارة، والعامل الذي يوفر الباعث اللازم ويبلور التعاون الجماعي المشخص الهادف(٣٢) الذي يمثل الخصوصية الثالثة.

اذن في المرحلة اللاحقة ينبغي ان يحظى أصل التعاون بقبول العامة كي يكون بمستطاع فئة ذات رأي واحد تشييد قاعدة الحضارة على أساس ذلك واستناداً الى الأخلاقيات(٣٣).

كما لا ينبغي تجاهل دور الأخلاق أو الخصوصية الرابعة اذ ان الاهتمام بها يقي الناهضين بالحضارة في خطواتها الاولى من الوقوع في المنحدرات التي لا تحمد عقباها.

في المرحلة الخامسة، الحركة الحضارية لا تستطيع ان تقف على الرموز والدقائق إلّا اذا أخذت بنظر الاعتبار مبدأ التحمل والصبر في مواجهة مختلف الأفكار والرؤى(٣٤). وفي هذه المرحلة التي يدعوها البعض بالتسامح لا ينبغي اعتبار هذا التسامح، عدم التزام أو لاابالية، وانما هو عبارة عن تحمل ادراك الآخرين.

الخصوصية السادسة للحركة الحضارية هي حفظ الوحدة وعدم التمزق والتي تستطيع الحضارة بواسطتها الرقي في شتى الأبعاد والمستويات.

والخصوصية السابعة التي يمكن ان تكون عاملاً من عوامل الحضارة، تتمثل في الدين شريطة ان يُستثمر على أحسن وجه(٣٥)، رغم ان هذه الخصوصية لا تتوفر في كل دين. كمثال على ذلك: رغم وجود الدين البرهمي إلّا اننا لم نشاهد ظاهرة باسم الحضارة البرهمية، بينما نلاحظ حدوث هذا الأمر في الاسلام.

طبعاً هناك حضارات لا يلاحظ فيها دور الدين بشكل منفرد، إلّا انه يلعب الدور الأصلي فيها. ففي الحضارة الهندية نلاحظ عنصري الدين والقومية يشكلان معاً هوية مستقلة تعمل على بلورة صرح تلك الحضارة.

بعض الأديان لا تتمتع بجانب الهي، وانما يمكن عدها عقيدة فلسفية أو اخلاقية تبلورت على أساس عقائد تمتد لمئات السنين الى جانب عوامل اخرى مثل العصبية، كالكونفوشيوسية.

الى جانب هذه العوامل السبعة، هناك عاملان آخران يمكن أن يلعبا دوراً في حركة تحضر المجتمعات وتمدنها. الاول هو الرخاء النسبي، والآخر هو الضغط الاقتصادي أو الاجتماعي. العامل الأول يمكن ان يؤلف في كل مجتمع مقوماً لحضارة تمهد من خلال الحصول عليها الظروف لانطلاق الطاقات والقابليات(٣٦). والعامل الثاني لديه الخصوصية التالية وهي الكشف عن حاجة المجتمع ودفع الأفراد للدوران حول محور واحد، وتوفير الظروف المناسبة لولادة أو ازدهار حضارة ما(٣٧).

هل لدى الحضارة الاسلامية هذه الخصوصيات؟

هل الحضارة الاسلامية تميزت خلال مسارها الحضاري بجميع هذه الخصوصيات أو بجزء منها؟

نحن نعلم ان الحضارة الاسلامية بدأت من الدعوة في مكة ونشطت حين تأسيس الحكومة في المدينة.

الاجابة على السؤال التالي: لماذا هاجر المسلمون من مكة الى المدينة؟ تؤلف جزءاً من اجابتنا. فلقد سبق أن قلنا بأن كل حضارة بحاجة الى جو آمن من اجل ان تتبلور. ونحن نعلم بأن ما دعا المسلمين للهجرة في العام الثالث عشر من البعثة، هو الجهود من أجل الحصول على الأمن والثبات. أجواء المدينة والأمن المهيمن عليها، وفّرت للرسول محمد ﷺ ظروف ترسيخ دعائم الاسلام(٣٨).

الخطوة الاخرى هي خلق روح التضامن أو العامل الذي ينبغي التعبير عنه بالعصبية. اذن فالرسول ﷺ ومنذ بداية دخوله المدينة ورغم وجود الاختلافات العرقية والقبلية بين المجتمع الاسلامي في المدينة، وفّر الظروف التي ادت الى وحدة هذا المجتمع وتضامنه والمساواة بين افراده.

ما ورد حول «عهد المؤاخاة» في المراجع الاسلامية، انما هو جهد فكري من أجل خلق هوية وحدوية للمجتمع المسلم(٣٩)، حتى كان الرجال المسنون يخضبون لحاهم في السنوات الاولى من الحكم الاسلامي، وينطلقون كالشباب لميادين القتال.

في المرحلة التالية أحيا الرسول محمد ﷺ روح التعاون والاخاء في ذلك المجتمع الموحد. وهبّ المسلمون معاً لتشييد المسجد، وحفر الخندق. وانبرى الانصار لفتح أبواب بيوتهم بوجه المهاجرين.

اتّساع الأخلاق التي بُعث الرسول ﷺ لاتمام مكارمها، يُعد خصوصية اخرى لم تكن لدى الحضارة الاسلامية فحسب، بل ان دراسة الكلام الالهي يكشف عن مدى الأهمية التي تتمتع بها هذه الخصوصية في المجتمع الاسلامي(٤٠).

الخصوصية الاخرى وهي التسامح والتحمل، تجلّى في مجتمع المدينة. والرسول محمد ﷺ ليس قد اكرم الاقليات الدينية غير المسلمة المقيمة في المدينة كاليهود

في بداية عهده فحسب، وانما ابرم معها عهداً للتعامل معها تعاملاً سلمياً مادامت على عهدها(٤١).

الخصوصية الاخرى التي يمكن ان تكون مؤثرة في مسار ظهور الحضارات هي الوحدة. وكانت هذه الخصوصية قد حظيت باهتمام الاسلام منذ البداية. والقرآن الكريم وضمن حثّه عليها، اعتبر الاعتقاد بالتوحيد محوراً لوحدة المجتمع الاسلامي، كما اعتبر ذات البارئ تعالى مركزاً لثقل هذه المجموعة(٤٢).

العامل الآخر، أي الدين، اختص بموقع خاص اسمى في عملية التحضر. وأُخذ بالفكرة التالية وهي انه لا توجد أية ثقافة أو حضارة لدى امة ما، ما لم يكن في تلك الثقافة والحضارة شكل من اشكال الدين. فالدين ليس لا يعارض العلم والحضارة فحسب، وانما هو اطار يستوعب العلم والحضارة ايضاً، ويصوغهما صياغة هدفية وقيمية على ضوء تعاليمه.

الدين الاسلامي ونظراً لخصوصياته الالهية، استطاع ان يكون سبباً في تجانس العناصر العرقية والقومية غير المتجانسة، ضمن دائرة حضارية واحدة، وتوفير الأرضية الضرورية لتألق الاستعدادات.

على اساس هذا العامل، بلور الدين الاسلامي حضارة لا شرقية ولا غربية، رغم وجود عناصر غير متجانسة من الشرق والغرب، وانما ذات هوية اسلامية(٤٣).

الخصوصيتان الاخريان اللتان تحدثنا عن ضرورة وجودهما في الحضارة وأشرنا الى آثارهما ـ أي الرخاء النسبي والضغط الاقتصادي الاجتماعي ـ يمكن رؤيتهما في المرحلة الاولى من تاريخ الاسلام. وفيما يتعلق بالرخاء النسبي ينبغي القول: حينما كان المسلمون يقيمون في مكة المكرمة، كانوا يواجهون مشكلة على صعيد توفير احتياجاتهم الأولية نظراً للظروف البيئية. فكانت البيئة التجارية لمكة تحول دون نمو الطبقات الاجتماعية الفقيرة المحرومة والحصول على فرص عمل أفضل. اما بعد الهجرة الى المدينة واجه المسلمون اجواء جديدة وامكانات افضل.

وأخذت تقل فيها حدة التعصبات العرقية والقبلية. وأصبح سلمان الغلام الايراني الابيض نظيراً لبلال العبد الحبشي الأسود.

مقياس المساواة هذا أصبح عميقاً في مجتمع المدينة الجديد بحيث لم يكن العربي القرشي الأصيل ليشعر بالعار حينما يعقد عقد الاخوة مع بدوي كأبي ذر الغفاري.

اضف الى ذلك ان توفر الماء وكثرة النخيل والغابات في المدينة بالقياس الى مكة، وفّر للمهاجرين ظروفاً دفعتهم للاشتغال بالزراعة، فاستطاعوا من خلال ذلك توفير ضروريات الحياة الاولى.

استمرار جهود المسلمين، والتطورات الاخرى المتعاقبة مثل فريضة الجهاد والغنائم التي تم الحصول عليها، تركت تأثيراً بالغاً على الوضع الرفاهي لمسلمي المدينة(٤٤).

الى جانب هذا الرخاء النسبي الذي هو محصلة مرحلة ما بعد الهجرة، وقعت حوادث اخرى خلقت المشاكل للحكومة الاسلامية الفتية، رغم انها كانت مشاكل بنّاءة ايضاً. فالحملات المتلاحقة التي شنها الكفار والمشركون على المدينة المنورة حتى الفتح الاسلامي لمكة المكرمة، ادى الى حصول المسلمين خلال غمرات الحرب وفي ميادين المعارك على بعض القدرات والقابليات التي استخدموها خلال حركة الفتوحات فيما بعد. كما ان تعذّر نقل الأموال والممتلكات من مكة الى المدينة دفع المسلمين للعمل بجد واصرار للتقليل من التأثير القاسي للضغوط الاقتصادية.

مجموعة هذه العوامل أدت الى غياب ثقافة الاسترخاء من المجتمع وتوفير الأرضية لارتفاع المسلمين في شجاعتهم وبراعتهم وفطنتهم. ومجموعة تلك الضغوط والمضايقات أملت على المجتمع الاسلامي ان يفكر في انتاج الآلات والأدوات ومعرفة الطرق والأساليب التي تمكّنه من النهوض بحضارته النامية(٤٥).

ويمكن القول في استنتاج عام ان المجتمع الاسلامي في مدينة النبي ﷺ كان يمتلك جميع الصفات اللازمة لبدء حركة حضارية. وعليه فحضور الرسول ﷺ في المدينة وتأسيس الحكومة، ينبغي عدّه خطوته العملية بعد الدعوة لمدينة اسلامية.

الآن ينبغي ان نتناول مفاهيم اخرى تكشف دراستها عن: هل أن ما دعوناه بالحضارة طوى طريقه على أساس المعايير المتداولة ام لا؟ واذا كانت هذه الحركة تتمتع منذ البداية بجميع الشروط الضرورية لقيام حضارة، فهل تغيرت هويتها الحضارية خلال استمرارها في الطريق؟ وهل ما كان ينم عن حضارة عالمية، تحوّل الى ثقافة عامة بمرور الزمن؟

من اجل ادراك افضل لهذه التساؤلات من الضروري القاء نظرة على العوامل المؤثرة على اضمحلال الحضارات وموتها كي نرى من خلال ذلك مدى وزمان تأثير هذه العوامل في تاريخ تطورات ظاهرة الحضارة الاسلامية، لأن الدرك الزماني للآثار المتمخضة عن هذه العوامل، يكشف عن المرحلة التي نحن فيها من مسارنا الحضاري.

اسباب وعوامل تدهور وسقوط الحضارات

ان اية ظاهرة اجتماعية لاسيما الحضارة، أو بشكل عامل أي امر متصل بالانسان، لديه تألق وانكفاء. وكل ما يتعلق بالعالم الذي حولنا فانّه قابل للفناء، لأنه يطوي مساره الطبيعي بعد مرحلة من الرقي والارتفاع. ولذلك يعتقد أصحاب الرأي والفكر ان كل حضارة تطوي خلال مسارها بعض المراحل.

ويل ديورانت يعتقد ان كل حضارة تبدأ من قيم هادفة ومتعالية تمهّد بعد فترة لظهور مختلف العلوم وشتى الفنون. ومع ازدهار العلوم ينطلق الناس للاشادة بالعلم والعقل بدلاً من التوحيد والمبادئ المعنوية. ومنذ ذلك الحين تبدأ عملية الصراع بين القيم والعلم، الأمر الذي يؤدي الى افول الدوافع الأولية التي هي دوافع

معنوية وقيمية. وبذلك تتوقف القوة المحركة للمجتمعات تدريجياً، فيحل دور الأفول الحضاري(٤٦). أي ان المجتمع الذي يتوحد على اساس القيم، يتمزق ويتدهور بظهور ما هو مضاد لهذه القيم.

على العكس من ويل ديورانت الذي يعتقد بأن الصراع بين العلم والدين هو الذي يؤدي الى التآكل التدريجي للحضارات، يعتقد ابن خلدون بدورة حضارية تتألف من ثلاث مراحل: مرحلة الجهاد الاولى، ومرحلة ظهور الاستبداد، ومرحلة الرخاء والفساد(٤٧).

المفكر الجزائري مالك بن نبي عبّر عن نفس هذه المراحل بطريقة اخرى، قائلاً ان المراحل الثلاث لمسار الحضارة الاسلامية هي: الروح، والعقل، والغريزة، معتقداً ان كل حضارة ذات باعث الهي ومعنوي تقترب من الكمال بسرعة، وهي المرحلة التي يحكم فيها العقل. ثم تحل بعد ذلك الغرائز محل العقل تدريجياً وتبدأ الحضارة مساراً تنازلياً(٤٨).

اذن هل طوت الحضارة الاسلامية هذه المراحل الثلاث واتجهت نحو الموت الحتمي؟

ينبغي القول في الاجابة رغم ان الحضارة الاسلامية قد طوت هذه المراحل على أساس الفرضية الاولى، غير ان التطورات التي شهدها العالم الاسلامي خلال القرنين المنصرمين ـ وكما أسلفنا ـ قد انقذت هذه الحضارة من مصيرها الحتمي الذي هو مصير نهائي لكل حضارة، لاسيما من خلال مبدأ الدعوة المجددة للعودة الى القيم.

العامل الآخر الذي يوجب سقوط الحضارات كما يرى ذلك الكثيرون، هو فقدان وحدة وانسجام المجتمع، وهو الأمر الذي يراه مفكر مثل «زرين كوب» عاملاً من عوامل الجمود والاسترخاء ويؤثر سلبياً على عنصري التسامح والوحدة(٤٩).

ويعتقد زرين كوب بشكل تلميحي انه حدثت ثغرات في البناء الرفيع الذي شيده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة، منذ العهد الاموي الذي اخذ يفضل العرب على

غير العرب الذين أطلق عليهم اسم «الموالي». فبدأ منذ ذلك الحين عصر انحطاط الحضارة الاسلامية.

كذلك الفساد والنزعة نحو الترف، يُعد عاملاً آخر ساهم في عملية الانحطاط، وبدأ منذ قيام الدولة الاموية في الشام وتزامن مع عهد عثمان بن عفان، وأدى الى اضعاف المجتمع الاسلامي(٥٠).

الغزو الأجنبي عامل آخر باستطاعته ان يعمل على انهيار الحضارات(٥١). وحدث هذا العامل مراراً في الحضارة الاسلامية: غزو المغول للعالم الاسلامي، نموذج بارز لهذه الظاهرة.

الانعزالية، تُعد ايضاً عاملاً آخر بعث على انحطاط الحضارة الاسلامية. فقطع اتصال الحضارة بالعالم الخارجي يعمل على تحول المجتمع الى مجتمع يفتقد الى التحديث والابداع. ولذلك انزوت الحضارة الاسلامية خلال مرحلة الحملات الصليبية وانقطع اتصالها بالخارج، ثم واجهت بعد ذلك الحركات الانفصالية والدعوات العصبية(٥٢).

عاملان آخران هما الاضطراب في التركيبة الطبقية للمجتمع والانتاجات التصنعية، من بين العوامل التي تجر حضارة ما الى مسار الانحطاط والتقهقر. فالتطورات السياسية ـ الاجتماعية تبعث على اضطراب التركيبة الطبقية في المجتمعات فيقفز بعض الافراد من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا، الامر الذي يؤدي إلى ارباك النظام الاجتماعي وتقويض دعائم المدنية نظراً لعدم ادراكهم للظروف الجديدة وعدم انطباقهم معها.

كذلك نزعة المجتمعات نحو اسلوب الانتاج التصنعي كالتجارة والسمسرة، تعمل على دفع القوى الانسانية نحو تبديد الثروة الوطنية بدلاً من السعي نحو الانتاج والعمل المثمر. وبذلك تفقد الحضارة صناعاتها الانسانية والمالية.

هذان العاملان طالما ظهرا في المجتمعات الاسلامية. ففي أعقاب الحروب والهجرة، كانت تتغير التركيبة الطبقية للمدن بل وحتى القرى، وتتمهد الأرضية

لحضور جماعة جديدة.

في موازاة هذا العامل، اخذت الظاهرة الثانية تكشف عن نفسها. فمنذ الفترة التي اخذت فيها اوربا تتجه في المسار الصناعي، تحولت المجتمعات الاسلامية الى سوق استهلاكية للبضائع الاوربية. فهذه الأسواق كانت مجبرة لأن تضع مصادرها ومنابعها تحت اختيار الاوربيين من أجل توفير المال اللازم لنفقاتها. فكانت النتيجة ان وصل العالم الاسلامي الى مستوى هابط في المنحنى الحضاري. ولولا الدعوة المتجددة لاحياء القيم، لاستمر ذلك المسار التنازلي.

على ضوء ما سبق، وانطباق ما ذكرناه مع التطورات السياسية ـ الاجتماعية للمجتمع المسلم في مدينة الرسول (ص)، ندرك ان المجتمع الاسلامي كان يتمتع بعد الهجرة وترسيخ دعائم الاسلام في المدينة، بالمقومات الضرورية لتأسيس حضارة، مثلما ان الكثير من الحضارات قد ظهرت الى الوجود في اعقاب الهجرة.

الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان يؤكد على عالمية التعاليم الاسلامية، ولربما وصاياه المتكررة بضرورة تحقق ادراك افضل لعالم الخلقة من خلال الآيات والأحاديث(٥٣)، وكذلك تحركاته السياسية ـ العسكرية في انفاذ المجاميع الجهادية الى ماوراء حدود الجزيرة العربية والتي آخرها جيش اسامة، هي عبارة عن جهود لنشر الدين الاسلامي وفسح المجال للمسلمين للتعرف على الحضارات والمدنيات الاخرى. ورغم جميع ذلك، فقد توقف المسلمون عن الاستمرار في هذه السياسة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بسبب الاختلافات الداخلية.

اذن فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يغفل خلال قيادته للمسلمين في المدينة المنورة عن ان يوصي المسلمين ويؤكد عليهم كسب الثقافة والعلوم الانسانية ومعرفة الظواهر الحضارية. فكان صلى الله عليه وآله وسلم يحثهم باستمرار على طلب العلوم وتعلمها(٥٤).

ما يحظى بالأهمية هو ان أساس الحضارة الاسلامية وأركانها قامت في المدينة المنورة بجهود الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومساعيه. ولو ألقينا نظرة على تاريخ البلدان الاسلامية ذي المنعطفات الكثيرة، لأدركنا ان كل حركة حدثت في الماضي لاحياء

الاسلام، انما كانت لتحقيق آمال المفكرين المسلمين. وليس هذا سوى محاولات لاعادة حكم الاسلام كما كان في عهد الرسول محمد ﷺ.

قبل دراسة تطورات التاريخ السياسي للاسلام، من المناسب ان نسجل فهمنا للعلاقة بين بعض المفاهيم مثل الاخلاق، والثقافة، والحضارة، والقانون.

الأخلاق، والثقافة، والحضارة، والقانون

توجد في الحقيقة علاقة مرحلية بين هذه المفاهيم الأربعة. وندرك عن طريق امعان النظر فيها ان رقي أي مفهوم منها بمثابة رقي للمفهوم الآخر، وانحطاط أي مفهوم بمثابة انحطاط المفهوم الآخر، حتى وان كان هذا الانحطاط بعيد الاحتمال.

كمثال على ذلك يجب القول ان معظم المفكرين المعاصرين يتفقون على ان الحضارة الغربية وان كانت في ذروتها من حيث العلم والصناعة، غير ان الاخلاق لم تصل الى هذا المستوى، بل وتسير في اتجاه تنازلي.

اذن اضطراب التوازن المنطقي في هذه المعادلة سيترك آثاراً سلبية ضارة على سائر المتغيرات الموجودة.

لاريب في ان الاخلاقيات حينما تزدهر في كل مجتمع أو مؤسسة اجتماعية ويحترم افراد ذلك المجتمع المبادئ الخلقية، يمهد جو الثقة والاعتماد، الأرضية للاتصال والترابط، حيث سينتهي ذلك الاتساع في الاتصال الى ظهور الثقافة.

بظهور المهد الثقافي المساعد وايجاد أرضية التفاهم، يجد الانسان نفسه مضطراً لاستخدام القانون. وهي الخطوة التي تدل على التحرك الاجتماعي نحو المدنيّة والحضارة.

لو بلغ المجتمع مستوى مقبولاً من التحضر، لكنه لا يحترم القوانين، فسيتجه ذلك التحضر نحو التدهور، وستؤدي حالة اللاأمن واللاانتظام الى تقويض اركان تحضر ذلك المجتمع.

كذلك لو تدهورت الثقافة في مجتمع متحضر ومستند الى القانون، لفقدت تلك الحضارة حيويتها، لأن التحضر الذي لا هدف له، ينتهي الى اللاالتزام أو اللاابالية. حينذاك في المجتمع الذي لا ثقافة له أو المستند الى ثقافة منحطة، سيؤدي التضارب بين محصلة هاتين المقولتين ـ أي اللاابالية وضرورة النمو الاقتصادي ـ الى الانصياع للغرائز واللذائذ. وفي هذا الطريق لو تصدى القانون والحضارة، فانهما سيتقوضان، أو يجبران ايضاً على القبول بالرذائل والقبائح، وهو التحول الذي نشاهده اليوم في كثير من البلدان الغربية.

كذلك لو يتجاهل المجتمع المتحضر القانوني المثقف ـ حتى وان كانت لديه ثقافة واحدة منسجمة ـ الاصول الأخلاقية، فانه لن يكون قادراً على الاستمرار في طريق الحضارة. وفي مثل هذا المجتمع اذا كان الافراد مسؤولين امام القانون فحسب، فليس لا تستأصل جذور الجريمة والفقر والفحشاء فحسب، بل ستنمو الى حد ما أيضاً. وهذا هو العامل الذي يبعث استمراره على تقوض صرح الثقافة والقانون.

اذن دراسة مسار تطورات الحضارات الكبرى يوصلنا الى النتيجة التالية وهي ان التدهور الحضاري قد يحصل في اوج القانونية والكمال الثقافي، وتتجه الحضارة باتجاه الهاوية عند فقدان الاصول الأخلاقية. وابرز نموذج لذلك هو المصير المأساوي الذي آل اليه المسلمون في الأندلس.

اذن على ضوء دور الأخلاق في ما يدعوه البعض بالبناء الحضاري أو الهدم الحضاري، ينبغي القول ان على اية حضارة ان توجد توازناً منطقياً بين هذا العامل وعوامل البناء الحضاري الاخرى. وهو التوازن الذي تحقق في تاريخ الاسلام حين هجرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة. فالهجرة بالنسبة للمسلمين، هجرة من المأوى والمسكن، وكذلك تحرر من الاخلاق الجاهلية المهيمنة على مكة خصوصاً والحجاز عموماً، وتربية الفضائل الأخلاقية في المحيط الجديد، أي مدينة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

هوامش الفصل الأول:

١ ـ يشير القرآن الكريم الى ذلك في سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

٢ ـ في تلك الفترة وضع الغساسنة ـ الذين كانوا يقطنون في الأرض الكائنة بين بادية الشام وارتفاعات فلسطين الشرقية ـ أنفسهم تحت حماية الامبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية). وكانوا يسلكون سلوك الطلائع في غزوات الجيش الروماني لايران. والغساسنة من عرب جنوب الجزيرة العربية الذين هاجروا الى الشمال بعد هدم سد مأرب، ووقفوا بوجه ملوك الحيرة الذين كانوا على صلة بايران.

٣ ـ كتب الرسول محمد (ص) في بادئ الأمر أربعة كتب: الى النجاشي امبراطور الحبشة، وهرقل امبراطور بيزنطة، والمقوقس وزير هرقل وحاكم مصر، وخسرو برويز ملك ايران، دعاهم فيها للاسلام. وحينما احجم هؤلاء عن تقديم اجابات واضحة لاسيما وأن ردة فعل ملك ايران كانت حادة، عقد الرسول (ص) العزم على مكاتبة رؤساء القبائل العربية. فاستطاع عن هذا الطريق فتح باب المكاتبة مع عمال خسرو برويز في اليمن والبحرين، وتمهيد الارضية لاسلامهم. لمزيد من الاطلاع راجع: محمد حميد الله رسائل الرسول محمد (ص) وأحلافه السياسية ووثائق صدر الاسلام، طهران، سروش، ١٩٥٥، ص ١٠١ ـ ٣٩٧.

٤ ـ محمود نجم آبادي، تاريخ الطب في ايران وبعد الاسلام، طهران، جامعة طهران، ١٩٨٧، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٨؛ نفس المؤلف، مرحلة ترجمة الكتب الطبية في الحضارة الاسلامية، طهران، ١٩٧٠.

٥ ـ للاطلاع على دور بيت الحكمة في ترجمة وانتقال العلوم وأحوال كبار المترجمين

المرتبطين بهذه المؤسسة العلمية في الحضارة الاسلامية راجع: ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الاسلامية، طهران، امير كبير، ١٩٥٧، ص ٤٨ ـ ٩١.

٦ ـ راجع: جرجي زيدان، التمدن الاسلامي، مصر، مطبعة الهلال، الطبعة الرابعة، ج ٣، ص ١٤٩ ـ ١٦٠؛ احمد امين، ضحى الاسلام، القاهرة، ج ٢، ص ٥ ـ ٦٢؛ احمد فريد الرفاعي، عصر المأمون، القاهرة.

٧ ـ حول مكتبات العالم الاسلامي في تلك الفترة، راجع: اسماعيل حاكمي، (سهم ايران في تأسيس المكتبات الاسلامية حتى القرن الثامن الهجري)، مجلة (حلقة الكتاب والمكتبة)، مشهد، ١٩٨١؛ عبدالستار الحلوجي، لمعات من تاريخ الكتب والمكتبات، القاهرة، ١٩٩١؛ عبداللطيف الشوفي، لمعات من تاريخ الكتب والمكتبات، دمشق، ١٩٨٧؛ الفرد هيسيل، تاريخ المكتبات، ترجمة شعبان عبدالعزيز خليفة، القاهرة، ١٩٧٣.

٨ ـ حول هذه المرحلة، راجع: ويل ديورانت، قصة الحضارة، عصر الايمان، ترجمة ابي طالب الصارمي، طهران، ١٩٩٩، ج ٤، الباب الاول، ص ٥٦٦ ـ ١٠٥٩.

٩ ـ حول آراء وأفكار المرحوم الكربلائي، راجع: علي اكبر ولايتي، مقدمة فكرية على الحركة الدستورية، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٨٩.

١٠ ـ حول حركة المرحوم اللاري، راجع: محمد تقي آية اللهي، ولاية الفقيه الأساس الفكري للدستورية المشروعة، طهران، امير كبير، ١٩٨٤.

١١ ـ حينما توليتُ مسؤولية وزارة خارجية الجمهورية الاسلامية الايرانية، طلب وزير الخارجية الألمانية السيد هانس ديتريش غنشر من ايران ان تستخدم نفوذها لدى السودان كي تطلب من زعمائها المسلمين التخلي عن تطبيق الشريعة الاسلامية في هذه البلاد. وأدركتُ من مضمون كلامه انه لا يعرف ما هي الشريعة، لأنه يطلب منا نحن الذين نطبق الشريعة الاسلامية وندافع عنها، ان نبذل جهدنا للحيلولة دون تطبيقها!

١٢ ـ هذه الظاهرة ـ أي تربية الاستعدادات في البلدان الاسلامية في ظل الثقافة والحضارة الاسلاميتين ـ ظهرت في المناطق التي كانت متحضرة قبل الاسلام بشكل

عام. فمنطقة خراسان التي ظهر فيها الكثير من مفكري العالم الاسلامي، كانت قبل الاسلام من المناطق العامرة في التمدن الايراني خلال العصر الساساني.

١٣ ـ عبد الحسين زرين كوب، «كارنامه اسلام» ـ سجل عمل الاسلام ـ طهران، امير كبير، ١٩٩٠، ص ٣١.

١٤ ـ حول المذهب النسطوري، راجع: ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

١٥ ـ صاموئيل هانتينغتون هو استاذ العلوم السياسية والرئيس الحالي لمعهد الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد. وكان عضو مجلس الأمن القومي الامريكي خلال عهد الرئيس جيمي كارتر، ويُعد أحد منظّري السياسة الخارجية الأمريكية.

١٦ ـ صاموئيل هانتينغتون، نظرية اصطدام الحضارات، ترجمة مجتبى اميري، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٩٥، ص ٤٧.

١٧ ـ هنري لوكاس، تاريخ الحضارة، ترجمة عبد الحسين آذرنك، طهران، كيهان، ١٩٨٧، ج ١، ص ٧ و١٦.

١٨ ـ مرتضى النبوي ومحمد حسين الملايري، «المجتمعات المشيدة للتحضر، حيوية وموت الحضارات»، المجلس والبحث، السنة الثانية، العدد ٧، ١٩٩٤، ص ٩ ـ ١٦.

١٩ ـ منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج ٣، ص ٢٨.

٢٠ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة: الشرق مهد الحضارة، ج ١، ص ٥.

٢١ ـ حول آراء ابن خلدون، راجع: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون.

٢٢ ـ ايو لاكوست، الرؤية الكونية عند ابن خلدون، ترجمة مظفر المهدوي، طهران، ١٩٨٤، ص ١٨٣.

٢٣ ـ أسعد العمراني، مالك بن نبي، مفكر مصلح، ترجمة صادق آئينه وند، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٠، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

٢٤ ـ مرتضى النبوي ومحمد حسين الملايري، مصدر سابق.

٢٥ ـ محمد علي الاسلامي، الثقافة وشبه الثقافة، طهران، يزدان، ١٩٩٢، نقلاً عن: هانتينغتون، نفس المصدر، ص ٣٨.

٢٦ ـ لمزيد من الاطلاع حول تعاريف الثقافة، راجع: محمد تقي الجعفري، الثقافة التابعة والثقافة الطليعية، طهران، الانتشارات العلمية والثقافية، ١٩٩٤، ص ١١ ـ ٧٣.

٢٧ ـ علي اكبر النفيسي، معجم النفيسي، طهران، الخيام، ج ٥، ص ٣٢٢٦.

28_ Oxford Advanced Learner's Dictionary, London, Oxford University Press, 1992, pp. 203 and 290 - 291.

٢٩ ـ محمد تقي الجعفري، مصدر سابق، ص ٥٠.

٣٠ ـ حول أهمية الأمن الاجتماعي من أجل ايجاد اصول حضارية، يكفي ان الانسان يلتفت الى ظاهر الحضارة ومفاهيمها حينما يستطيع ان يلبّي حاجاته الطبيعية، وهي الحاجات التي تبدأ بالسكن أو المحل الآمن الذي يعيش فيه.

٣١ ـ راجع: عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق.

٣٢ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٨٨، ج ١، ص ٦٦.

٣٣ ـ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦.

٣٤ ـ حول اهمية هذا المبدأ في توفير الأرضية اللازمة لازدهار الحضارة الاسلامية، راجع: عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٣٠.

٣٥ ـ سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، ١٣٨٥هـ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

٣٦ ـ حول أهمية هذا الموضوع، راجع: ويل ديورانت، مصدر سابق، ج ١، ص ٤.

٣٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٨.

٣٨ ـ حول هذه المرحلة من تاريخ الاسلام، راجع: هادي الخاتمي البروجردي، تاريخ تمدن الاسلام والعرب، طهران، صدر، ١٩٨٩، ص ٢٥٢ ـ ٣٤١.

٣٩ ـ حول اهمية هذا الموضوع راجع: رسول جعفريان، التاريخ السياسي للاسلام،

طهران، منظمة الطبع والنشر في وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٩٩٠، ج ٢، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

٤٠ ـ اعلن الرسول (ص) قائلاً: «بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق». لمزيد من الاطلاع، راجع: سفينة البحار، باب مكارم أخلاق النبي (ص).

٤١ ـ حول أحلاف الرسول محمد (ص)، راجع: محمد حميد الله، مصدر سابق، ص ١٣٨.

٤٢ ـ ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ آل عمران، ١٠٢.

٤٣ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣١.

٤٤ ـ حول دور الجهاد في تأمين المنابع المالية للمسلمين، راجع: ابو القاسم الاجتهادي، دراسة الوضع المالي ومالية المسلمين، طهران، سروش، ١٩٨٤، ص ١٥٧ ـ ٢٥٤.

٤٥ ـ ويل ديورانت، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩.

٤٦ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٨٦.

٤٧ ـ قدير نصير المشكيني، «تأسيس الحضارات وسقوطها»، صحيفة «همشهري»، العدد ١١٥٩.

٤٨ ـ اسعد العمراني، مصدر سابق، ص ١٩٧ ـ ٢٣١.

٤٩ ـ عبدالحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٥٠ ـ حول الدور الذي يمكن ان تلعبه هذه الظاهرة في تدمير أركان الحضارة، راجع: مقدمة ابن خلدون؛ ايولاكوست، مصدر سابق، ص ١٤٣.

٥١ ـ بين ابن خلدون بالتفصيل خصوصيات هذا العامل. راجع: ايولاكوست، مصدر سابق، ص ١١٦.

٥٢ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٠.

٥٣ ـ كنموذج على ذلك راجع: الأنعام ٦، النحل ١٦، النمل ٢٧، العنكبوت ٢٩، الروم ٣٠.

٥٤ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق.

الفصل الثاني

عصر الدعوة والفتوحات

هاجر ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام من فلسطين الى واد غير ذي زرع وشيد اول بيت الهي(١). وأفلح موسى بن عمران عليه السلام بعد جهود حثيثة للهجرة من مصر الى فلسطين والشام. وولد عيسى ابن مريم عليه السلام في فلسطين فأعلن عن نبوته وهو في المهد(٢).

العرب العدنانيون أو عرب شمال شبه جزيرة العرب، ومعهم قريش، ـ من أبناء ابراهيم عليه السلام (٣) في مكة ـ كانت لديهم حياة مرفهة نسبياً بفضل دعاء جدهم الأعلى(٤). وبعد ان ازدادت اعدادهم وضاقت بهم مكة، هاجروا الى اطراف الجزيرة: عبدالقيس الى البحرين، وأبناء حنيفة الى اليمامة، وأولاد هوازن الى نواحي شرقي مكة.

اختار الله تعالى محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم من بني هاشم ـ احدى طائفتي قريش ـ نبياً للناس كافة. وأوجد ظهور الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم بين عرب الجاهلية ـ الذين لم يكونوا يعدون في معادلات العالم آنذاك ـ نهضة احدثت في اقصر فترة زمنية أعظم تأثير عقائدي وثقافي وحضاري في تاريخ البشرية.

من حقائق التاريخ التي نجهل حكمتها، هي ان معظم الانبياء الالهيين، هم من الساميين، أو بتعبير القرآن الكريم من آل ابراهيم.

ولكي لا نتحدث من موقف التفوق العرقي اللامعقول (الآري على السامي)، نؤكد على ان العرب قبل الاسلام خلفوا تراثاً جديراً بالاهتمام.

المؤرخون يقسمون تاريخ العرب الى ثلاثة عصور:

١ـ عصر سبأ وحمير، وهو من اقدم العهود التاريخية؛ ٢ـ العصر الجاهلي وبدأ في مطلع القرن السادس الميلادي وانتهى بالاسلام (اقل من قرنين)؛ ٣ـ العصر الاسلامي الذي لازال مستمراً الى هذا اليوم.

هناك تقسيم آخر لتاريخ العرب وهو تقسيم جغرافي ـ عرقي ـ يقسم فيه العرب الى فئتين: عدنانية، وقحطانية. أو يقسم العرب الى حضر كالسبئيين، والحميريين، والغساسنة، والمناذرة، والى بدو.

اذن ينبغي عد العرب من الاقوام القديمة ذات الجذور على غرار الايرانيين، والهنود، والمصريين، واليونانيين وغيرهم.

على أساس المؤشرات التاريخية وآراء علماء تاريخ الأديان، انتمى العرب بعد ظهور بطل التوحيد ابراهيم (ع)، الى دين هذا الرسول الحنيف(٥). وبعد ابراهيم عليه السلام اخذ اتباعه يلوثون هذا الدين التوحيدي بالخرافات والعقائد الوثنية التافهة تدريجياً. فكانت اهم اصنام العرب هي: هبل في الكعبة، واللات في الطائف، والعُزّى في الحجاز، ومناة في ساحل البحر بين مكة والمدينة.

المؤرخون لا يعتبرون عبادة الأوثان والأصنام عميقة بين العرب ويصفون دينهم بأنه خليط من عناصر في دين ابراهيم الحنيف كالاعتقاد بالحج، والعمرة، والكعبة، والطواف حولها، وعناصر اخرى خاصة بالوثنية.

كان بين العرب الوثنيين، افراد لا يؤمنون بالوثنية، ووثنيون ينهون عن الوثنية، كما هو الحال في عبدالمطلب جد النبي، حيث يؤيد ذلك كلمته الشهيرة لابرهة قائد

الجيش الحبشي الذي قدم لتدمير الكعبة.

اما العرب من آل غسان وآل المنذر في ما بين النهرين وشمال جزيرة العرب، وعرب نجران واليمن في الجنوب، فكانوا على الديانة المسيحية. وكان في المدينة بعض اليهود، كما كان ملك اليمن يهودياً.

من اهم المظاهر الثقافية لعرب الجاهلية هو الشعر والأدب، فكان يهتم بهما عامة الناس والنخبة الأدبية العربية. فكان العرب البدو يلتفون حول الشعراء العرب باهتمام بالغ ويستمعون اليهم وهم يلقون قصائدهم.

وكانت أسواق العرب مثل سوق عكاظ محلاً لحضور الشعراء وتجمع الناس. وكان ابناء القبيلة التي يظهر فيها شاعر بارع وقدير، يفتخرون بشاعرهم على سائر القبائل ويقيمون له المهرجانات لتكريمه.

يكفي ان نذكر في أهمية وتأثير الشعر في العصر الجاهلي: لو مدح الشاعر شخصاً مغموراً لرفعه الى مكانة عظيمة، ولو هجا شريفاً لأذله.

اذن شعر العرب قبل الاسلام كان يمثل انعكاساً كاملاً وشاملاً لحياة العرب. فصحارى الجزيرة العربية، والخيام، ووصف الحروب والسيوف وأيام العرب والألعاب المتداولة، وصور الاخلاق والعادات الجاهلية، جميعها وجدت لها صورة واضحة وانعكاساً صريحاً في شعر العرب.

خاتم الرسل (ص) والهجرة

في هذه الأرض التي لديها مثل هذا التاريخ والجغرافيا والقومية والدين واللغة، أمر الله تعالى رسوله ان يدعو لآخر دين الهي من أجل سعادة البشرية قاطبة.

كان الرسول ﷺ يدعو للاسلام في مكة على مدى ثلاثة عشر عاماً، ولكن لم تتوفر في مكة الظروف المؤاتية لاقامة حكم اسلامي وتشييد حضارة اسلامية. ولاشك في ان ذلك تكمن خلفه اسباب وعوامل عديدة أهمها الموقع السياسي لمكة

القائم على النظام القبلي، والذي دفع بالرسول ﷺ للهجرة الى المدينة.

في ظل مثل ذلك النظام، لم تكن توزع المناصب السياسية على أساس الكفاءة والدراية وحتى القوة، وانما على اساس التقاليد وما ورثوه عن الماضين. ولذلك لم تكن تظهر الاستعدادات المتألقة والنبوغات البارزة.

كما يعد الموقع الجغرافي لمكة عاملاً آخر يجعل من هذه المنطقة غير مناسبة لاستقرار اول حكومة اسلامية. فرغم انها كانت تعد مدينة بالقياس الى سائر مناطق الجزيرة العربية آنذاك، لكنها كانت تفتقد الى الانسجام.

اهل مكة كانوا بيُمن وجود الكعبة ومجاورتهم لها، ينعمون بنوع من الهدوء المستند الى علاقات خاصة ناشئة من المراسم وكانوا يساهمون جميعاً في الدفاع المشترك.

من جانب آخر، كان هناك تفاوت كبير بن مكة والمدينة من حيث الجوانب الاجتماعية: بالرغم من كون سكان مكة تجاراً ويفكرون في عواقب الامور، إلّا ان اهل المدينة كانوا مزارعين جادين ويتميزون بالصبر والمقاومة في مواجهة الصعوبات.

مجموعة هذه العوامل رسخت عزيمة الرسول محمد ﷺ في الهجرة. وكانت هناك تعاليم دينية مؤكدة لحث المسلمين على الهجرة. ويُعدّ ذهاب الرسول ﷺ الى الطائف، اول خطوة له للوقوف على الامكانات الموجودة في شبه جزيرة العرب، غير ان سلوك أهل الطائف معه منعه عن حض المسلمين على الهجرة للطائف.

في ظل الظروف الخاصة المهيمنة على المدينة بين قبيلتي الأوس والخزرج، والخلفية الحضارية لأهلها، اندفع الرسول ﷺ لحث المسلمين على الانطلاق للمدينة بعد بيعتي العقبة. والجو الاجتماعي ـ السياسي المهيمن على المدينة وفّر في نهاية المطاف الأرضية المساعدة للرسول ﷺ كي يشيّد الحجر الأساس للحكم

الاسلامي.

مدينة الرسول (ص)

المدينة محل التقاء طائفتين كبيرتين هما: اليهود، والقبائل المهاجرة من الجنوب والتي اهمها الأوس والخزرج. وهذا الأمر بالذات أوجد حالة التسامح العقائدي لدى سكان المدينة، الأمر الذي يجعلهم اكثر استعداداً من سائر سكان الجزيرة العربية لاستقبال دين جديد لديه كتاب وآيات متقنة ويتصف رسوله بالأمانة والفداء والصفات الانسانية البارزة. كما ان سماع عرب المدينة من يهودها الكثير حول الله تعالى والوحي ويوم القيامة والجنة والنار، يجعل الطريق ممهداً لقبول الدين الذي جاء به محمد ﷺ.

اضف الى ذلك ان الاسلام كان يوفر الفرصة لقبيلتي الأوس والخزرج اللتين كانتا في حالة حرب كي تسعى كل قبيلة لعقد حلف جديد من اجل التفوق على الاخرى. ولذلك اخذت كل قبيلة تسبق ليس الاخرى فحسب بل و حتى اليهود ايضاً في قبول الاسلام.

تمهدت مقدمات الهجرة الى المدينة في العام الحادي عشر للبعثة حينما خرج فريق من قبيلة الخزرج لحج بيت الله الحرام فاستقبلهم الرسول ﷺ في العقبة، فكانت فرصة كي يعرض عليهم دينه ويتحدث لهم عن نفسه، فلقي منهم ترحاباً. وبعد عام من ذلك ورد اثنا عشر رجلاً من الخزرج ومعهم امرأة تدعى عفراء بنت عبيد على الرسول في نفس الموضع وبايعوه، فعرفت هذه البيعة في تاريخ الاسلام ببيعة النساء أو بيعة العقبة الاولى. فاغتنم الرسول ﷺ الفرصة وبعث معهم للمدينة مصعب بن عمير كي يعلمهم القرآن وتعاليم الاسلام وآداب الصلاة، فكان اول داعية اسلامي في المدينة.

حينما وصلت البشارة للمسلمين ان المدينة مأمن جيد للاسلام والمسلمين، امر

الرسول ﷺ اتباعه بالهجرة اليها للتخلص من ظلم قريش واضطهادهم في مكة.

كان وصول الرسول ﷺ الى الواحات القريبة من يثرب والتي تعدّ جزءاً منها، في يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول عام ١٤ للبعثة أو قبل وبعد ذلك اليوم بقليل. وطوى الرسول ﷺ المسافة بين مكة والمنزل الأول ـ أي «قُبا» ـ خلال تسعة أيام. وشيد الرسول ﷺ خلال اقامته القصيرة في قبا اول مسجد في الاسلام. وبعد ايام من ذلك التحق الامام علي بن ابي طالب عليه السلام بالرسول ﷺ، فدخلا معاً الى المدينة.

المدينة آنذاك ـ وكانوا يطلقون عليها اسم يثرب ـ مؤلفة من بيوت فقيرة متواضعة، ولم يكن لديها سور، إلّا ان النخيل والمزارع كانت تحدها من الجنوب والشرق فكانت بمثابة اسوار لها من هاتين الجهتين. لكنها كانت مهددة من الشمال والغرب ولذلك بُنيت بعض المواقع المستحكمة في هاتين الجهتين.

كان يهود يثرب غالباً ما يسكنون خارج المدينة في قلاع خيبر، وفدك، وتيماء.

ورغم ان قبيلتي الأوس والخزرج هاجرتا من اليمن قبل ثلاثمائة عام من ظهور الاسلام وسيطرتا على المدينة، لكن الاختلافات اخذت تظهر بين هاتين القبيلتين شيئاً فشيئاً، واخذت كل منهما تبحث عن حلفاء بين القبائل العربية المجاورة واليهود. فتحالفت قبيلة الأوس مع يهود قريظة وبني النضير، وقبيلة الخزرج مع بني قينقاع. ورغم ذلك توصلت هاتان القبيلتان قبيل ظهور الاسلام الى لون من التفاهم الذي اعربا من خلاله عن قبول عبدالله بن أُبي الخزرجي حاكماً عليهم جميعاً.

على ضوء هذه الخلفية، فان قدوم الرسول الى المدينة، فضلاً عن انهائه لامارة عبدالله بن أُبي، يتطلب ايجاد مجتمع جديد نقي من أدران العصر الجاهلي ومفاسد قريش مكة، ولاريب في ان خطوة كهذه في منتهى الصعوبة، لكنه مشروع كان

يفكر الرسول ﷺ في تنفيذه.

دخل الرسول الى المدينة في ظهر الجمعة، فأقام اول صلاة جمعة خطب فيها بأهلها، فحمد الله تعالى ودعا الناس الى تقوى الله والخوف منه، وأوصاهم بعمل الخير والجهاد في سبيل الله. واستقبله اهل المدينة استقبالاً رائعاً حين دخوله اليها. ومنذ ذلك الحين انقسم اصحاب الرسول ﷺ قسمين: القسم الأول هم المهاجرون الذين جاؤوا من مكة. والقسم الثاني هم الانصار أي سكان يثرب التي تغير اسمها حين دخول النبي ﷺ اليها الى «مدينة النبي».

اذن فالاسلام الذي ولد في مكة، وجد في المدينة موضعاً مناسباً لانتشاره وترسخه، فحينما كان محدوداً بحدود مكة كان عدد المسلمين قليلاً من جهة، ولم تسمح عداوات قريش بأي نشاط لنشر هذه الديانة الجديدة. ولذلك تعدّ هجرة المسلمين من مكة الى المدينة أشبه بطيران الطيور التي كانت حبيسة في القفص.

في المدينة اخذ الناس يدينون بدين الاسلام جماعات جماعات فأعطى هذا التزايد الكبير في عدد المسلمين للنبي ﷺ امكانية تشييد المجتمع الاسلامي على ثلاثة أسس مهمة هي: تشييد المسجد، وعقد الأخوة بين المهاجرين والأنصار، وحلف التعاون بين المسلمين وغير المسلمين.

والحقيقة هي ان النبي ﷺ أنهى ما تطبع عليه العرب خلال القرون الماضية، أي العلاقات الناشئة عن التعصبات القبلية والجاهلية. والجهود الاولى التي بذلها الرسول ﷺ في تأسيس مجتمع المسلمين الذي يدعى بالأمة، ادى الى ان يصبح الدين منذ ذلك الحين عاملاً اساسياً في القرابة والارتباط، وقطع تلك العلاقة القديمة التي توصل بالجاهلية العربية والتقاليد القبلية. وهذا الانقطاع عن الجاهلية والجاهليين هو الذي أعد مسلمي المدينة للحرب والجهاد مع قريش مكة من اجل نشر الدين الاسلامي.

ويعد الأساس الثالث ـ أي انعقاد احلاف التعاون بين المسلمين وغير المسلمين

ـ والذي ينبغي عدّه قاعدة اساسية للدستور الاسلامي، اهم تلك الأسس، لأنه لم ينظم أوضاع الناس الاجتماعية فحسب، وانما ضمن الحقوق الاجتماعية لليهود أيضاً. فأصبح المسلمون خلال ذلك أصحاب حدود سياسية واقتصادية واجتماعية معينة، وتبلورت حكومة على اساس الدين الاسلامي بالاستناد الى العدالة الاجتماعية والاهتمام بآراء الناس وأفكارهم.

المجتمع السياسي للمسلمين قد ظهر الى الوجود بعد الهجرة للمدينة، وتحقق على مسرح الواقع ما كان قد وعد به الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم. بتعبير آخر: الهجرة كانت حركة المجتمع المسلم من النظرية الى العمل(٦). فكان الرسول يُعدُّ في مكة مواطناً عادياً، في حين تولى زمام الحكومة الاسلامية في المدينة. وكان يدعو للاسلام في مكة وأخذ يطبق الاسلام في المدينة(٧).

الحكومة الاسلامية في المدينة كانت تتصف بكافة الخصوصيات اللازمة للدولة (State). فكان لديها اقليم (Territory)، ونفوس (population)، وسيادة (sovereignty)، ونظام اداري تنفيذي، أي حكومة (government)(٨).

الخصوصية الاخرى للدولة الاسلامية في المدينة والتي كانت تحظى بأهمية أساسية هي سيادة القانون، أي وجود نظام قانوني واحد لجميع أفراد المجتمع بدون أي تمييز. وهذه في الحقيقة هي سيادة القانون التي كانت امراً لا سابقة له آنذاك.

طبعاً من الممكن ان يهب البعض فوراً للاعتراض قائلين ان الانسان قد شهد منذ عهد حمورابي نماذج بارزة كثيرة لسيادة القانون. فكانت في اثينا قوانين تقدمية. كما ان جمهورية افلاطون كُتبت قبل الف عام من ظهور الاسلام. ويُعدُّ أرسطو المؤسس لسياسة المدن منظراً لحكومة الاسكندر بن فيلبس.

وفي الاجابة نقول ان ما نريده هو السيادة الحقيقية للقانون وتساوي خلق الله جميعاً أمام القانون. ولم يكن لدى حمورابي ذلك الانصاف الذي يجعل نفسه وبني قومه متساوين امام القانون. ولم يُجرِ الاسكندر المقدوني المساواة امام القانون في

تلك البلاد الواسعة التي أخضعها لنفوذه. كذلك افلاطون الذي يبحث عن المدينة الفاضلة قسم خلق الله الى مجموعتين: ذات حق، وبلا حق!

مدينة افلاطون لم تخرج عن كتاب الجمهورية ـ أو السياسة بتعبير أصح ـ في حين أنزلت مدينة النبي النظرية الى ارض الواقع بعد ١٣ عاماً. وكان رئيس الحكومة الاسلامية للمدينة ـ أي الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم ـ ملتزماً ومتعهداً امام الوحي والقانون والمواثيق والأحلاف المنعقدة مع الكفار وأهل الكتاب.

واذا كان قد جاء في كتاب الله ﴿ولكم في القصاص حياة يا اولي الألباب﴾ (سورة البقرة، ١٧٩) فقد كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ملتزماً بذلك تماماً: ففي غزوة أُحد كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ينظم صفوف المسلمين بعصا كانت بيده. فتقدم أحد اصحابه الصف الذي حدده الرسول، فوخزه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في بطنه طالباً منه عدم التقدم على صف الجنود. وفي الأيام الأخيرة من حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سأل الرسول الناس الاقتصاص منه لو كان قد صدر منه تجاه بعضهم ما يستوجب القصاص. فتقدم ذلك الصحابي طالباً القصاص، ومع ان لهذا الحدث نهاية رائعة(٩)، إلّا انه يكشف على اية حال عن تساوي الحاكم الاسلامي ـ حتى وان كان هو الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم ـ مع أي مسلم آخر.

الامام علي عليه السلام قدم في عهده شكوى الى القاضي الذي عينه بنفسه ضد يهودي استولى على درعه بغير حق. فأحضر ذلك القاضي المدعي والمدعى عليه. وسأل المدعي ـ أي الامام علياً عليه السلام ـ ما اذا كان لديه شاهد على ذلك، فأجاب بالنفي. فقال القاضي: بيّنتك على ادعائك غير كافية! فخرج الشاكي والمتهم معاً. فتأثر اليهودي بذلك الموقف وبتلك العدالة في الحكم، فكرّ راجعاً الى القاضي واعترف بأن علياً عليه السلام على حق في دعواه، وأعاد درعه اليه(١٠).

هذا نموذج واحد من القضاء الاسلامي الذي يُعدُّ أهم أسس الحكومة والذي ترسخ منذ اليوم الاول لتأسيس الحكم الاسلامي.

كما ذكرنا، ان من اهم خطوات الرسول محمد ﷺ والتي هي لربما مقدمة على سائر خطواته الاخرى التي خطاها لتأسيس نظام سياسي متمركز، تدوين وثيقة عرفت بأسماء مختلفة كعهد المدينة وميثاق المدينة ودستور المدينة(١١). والهدف من هذا الميثاق هو بلورة اطار أساسي لاقامة نظام جديد تحت قوانين الاسلام وتعريف وتنظيم العلاقات ما بين أبناء المدينة. وكان المجتمع المدني الاسلامي يتألف من المهاجرين، والانصار المؤلفين من ٨ قبائل وطوائف، والطوائف اليهودية وهم: بنو قريظة، وبنوالنضير، وبنو قينقاع وغيرهم. والمهاجرون كانوا قد فقدوا أموالهم وممتلكاتهم وجميع متعلقاتهم الدنيوية في مكة وفرّوا بدينهم الى المدينة، الى جانب اخوانهم الأنصار. والأنصار كانوا مضحين ومؤثرين فتحوا أذرعهم لاحتضان المهاجرين وأعلنوا عن استعدادهم للتضحية من أجلهم بأموالهم وأنفسهم والدفاع عن حياتهم وأرواحهم في مقابل الأخطار التي تتهددهم من قبل مشركي قريش الذين لا يرحمون.

كان حتى تلك الفترة أمر لا سابقة له، أن تظهر الى الوجود مدينة مؤلفة من المواطنين المحليين والغرباء، وشتى التيارات الفكرية، وتنظيم العلاقات فيما بينهم خلال فترة قصيرة بحيث تكون سلمية وثابتة الى حد ما. ولا اعتقد ان احداً استطاع حتى يومنا هذا ان يخلق مثل هذا التحول العجيب المدهش.

أدناه خلاصة لهذا العهد والميثاق:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي ﷺ الىٰ المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم انهم امة واحدة من دون الناس...

من فقرات هذا العهد:

ـ ان المومنين المتقين، على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم، أو اثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وان أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد

أحدهم.

ـ لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.

ـ من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

ـ انّ سِلْمَ المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على سواء وعدل.

ـ ان المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

ـ المسلمون مهما اختلفوا فيه من شيء، فان مرده الى الله والى محمد ﷺ.

ـ لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم.

ـ لا يخرج منهم أحد إلّا باذن محمد ﷺ.

الإنجاز الآخر للرسول الاكرم ﷺ هو ابرام عقد الاخوة بين المؤمنين. والحقيقة هي ان الرسول محمداً ﷺ أحل هذا العقد محل الوشائج القبلية التي تثير النعرات الجاهلية والقومية والقبلية.

المسجد

خطوة الرسول ﷺ الأساسية الاخرى التي خطاها في المدينة المنورة، هي تأسيس المسجد كقاعدة لادارة الحكم. فكان ينبغي ان يظهر الى الوجود مركز ـ فضلاً عن ايفائه لدور المعبد ـ ان يدير الشؤون السياسية والقضائية والتعليمية وحتى العسكرية للمسلمين. فكان المسجد في بادئ الأمر مصلى ومدرسة، محكمة قضاء ودار الحكومة، فضلاً عن كونه بيت المال، ومخزن للغنائم الحربية، ومحلاً للاحتفاظ بأسرى الحرب. فكان المسجد في واقع الحال يستوعب جميع المؤسسات السياسية والاجتماعية. ولذلك كان له دور عظيم جداً في تثبيت دعائم دولة المدينة واستقرارها.

لربما يمكن القول بأن اوثق الأواصر التي انعقدت في المسجد هي تلك الآصرة التي قامت بين الايمان والعلم. فجميع المعارف والأحكام الاسلامية كانت تُبيّن في المسجد، وجميع التعاليم الدينية وحتى تلك الامور ذات الصلة بتعلم القراءة والكتابة كانت تقدّم في المسجد. ثم بعد ان اخذت المراكز الحكومية والقضائية بالانفصال عن المسجد شيئاً فشيئاً، احتفظت المدرسة بمجاورتها للمسجد، ولذلك ظلت تشيد المدارس والجامعات الى جانب المسجد الى وقت ليس ببعيد.

وفي اعقاب هذه الخطوات، اخذ الرسول ﷺ يرسخ اركان الهيكلية السياسية والادارية الاسلامية في المدينة. ولاريب في ان الحفاظ على العقائد الدينية وتأصيلها ـ و الذي يمثل هدفه الأول ـ بحاجة الى دعم سياسي واداري وعسكري.

كان النظام الاداري لحكومة المدينة بسيطاً لكنه كان واسعاً وشاملاً. وأوكل الرسول ﷺ العديد من الأفراد مسؤوليات القيام بالعديد من المهام والوظائف كتسجيل الأحلاف والمعاهدات والاتفاقيات، وجباية الاموال، واحصاء الغنائم الحربية، وكتابة الآيات القرآنية التي كانت تنزل على فترات متقطعة.

كما أمر الرسول أفراداً آخرين بتسجيل الأراضي ومصادر المياه التي كانت تعطى للأفراد والقبائل واعداد وثائق بملكيتها. ويعد هذا الاسلوب، اسلوباً جديداً تماماً بين العرب الذين كانت ملكية الاراضي ومختلف الثروات، لاسيما المصادر المائية كالآبار والبرك، تؤلف أحد الأسباب الأساسية الكامنة خلف نزاعاتهم وحروبهم.

من اجل تعزيز سيادة الحكومة الاسلامية وفرض سيطرتها على المناطق المفتوحة، عيّن الرسول ﷺ عليها ولاةً وعمالاً لادارة شؤونها الاجتماعية والادارية.

اضف الى ذلك انه في السنوات الأخيرة من حياة الرسول محمد (ص)، وفي

أعقاب فتح مكة والطائف الذي وضع نهاية للوثنية في شبه الجزيرة العربية، اقبلت القبائل البدوية على الرسول ﷺ معلنة اسلامها واحدة بعد الاخرى اما عن خوف أو اعتقاد. وكان اسلوب تعامل الرسول محمد ﷺ مع هذه القبائل هو انه كان يختار شخصاً من بينهم يمثله في ادارة شؤونهم ويصدر وثيقة يشهد فيها باسلامهم وحقهم في التصرف فيما يملكون(١٢).

خلال السنوات العشر التي حكم فيها الرسول ﷺ المدينة، قاد ما يزيد عن ٨٠ غزوة كبرى وصغرى. فكان الرسول ﷺ اما يساهم بنفسه في ميادين القتال ويوجّه العمليات العسكرية أو انه كان يبقى في المدينة ويختار أحد أصحابه لقيادة الجيش. وقد اعترف جميع المؤرخين ببراعة الرسول ﷺ الفذة في قيادة الحروب واسلوبه في استشارة اصحابه في المجالات العسكرية.

وبالرغم من ان القرار النهائي بالحرب أو الصلح، كان يصدر عن الرسول (ص)، إلّا انه كان يشاور اصحابه في كيفية القتال وطبيعة المواجهة العسكرية. وكان يشكل قبل الحروب الكبرى عادةً لجنة استشارية عسكرية يستمع فيها الى آراء اصحابه واقتراحاتهم. حتى انه وافق في غزوة أُحد على رأي الأكثرية رغم انه كان متعارضاً مع رأيه(١٣).

كان الرسول ﷺ يبرم المعاهدات والاتفاقيات مع مختلف القبائل بما فيها القبائل اليهودية والمسيحية. وتعتمد نصوصها على الظروف الزمانية والمكانية، وكذلك على مدى قوة أو ضعف المسلمين.

كمثال على ذلك، المعاهدة التي أبرمها مع مشركي مكة في صلح الحديبية، وقبوله بشروطها، امر أثار دهشة بل واستياء ومعارضة بعض الأصحاب. ومع ذلك اثبت التاريخ كيف مارس الرسول ﷺ دبلوماسية مدروسة وناجحة طوال حياته من أجل حفظ الدولة الفتية وتثبيتها، وتحقيق أهدافها وسياساتها.

فضلاً عن ذلك، بعث الرسول ﷺ الكتب الى ملوك ورؤساء الدول المجاورة كامبراطور ايران، وملك الروم، وسلطان مصر، وملك اليمن، وامبراطور الحبشة،

وغيرهم(١٤).

تلك الكتب التي كانت تدعو اولئك الملوك والأباطرة الى دين الاسلام وعبادة الله الواحد، ينظر اليها معظم الكتاب والمؤرخين على انها جزء من السياسة الخارجية للرسول ﷺ. وقد كشف الرسول في مواضع عديدة عن اعتقاده بتقدم الدعوة والدبلوماسية على الحرب والجهاد. فكان يطلق سراح اولئك الأسرى الذين كان يأسرهم أصحابه قبل دعوتهم للاسلام(١٥).

وهكذا شيد النبي محمد ﷺ دولة منظمة في شبه الجزيرة العربية لم يكن لها نظير في تاريخ العرب، أو على حد قول لابيدوس: «في ايام وفاة محمد ﷺ (عام ٦٣٢ م)، وفّر لأتباعه مشروعاً لمجتمع سياسي قائم على علائق دينية، ومفهوماً لحياة توحيدية»(١٦). وهذه الحكومة التي شيدها نجحت آخر المطاف في تشييد حضارة اسلامية كبرى وعصر ذهبيّ للمسلمين.

ملامح الحكومة الاسلامية

قبل هجرته الى المدينة المنورة، اخذ الرسول ﷺ من المسلمين عهداً على اساس الاصول الأخلاقية الاسلامية وبعد الاقرار بوحدانية الله تعالى: ألا يسرقوا، ولا يزنوا، ولا يكذبوا، وألا ينقضوا العهود والمواثيق. وهذا ما يكشف بشكل واضح عن اهتمامه ﷺ بحفظ الاصول والمبادئ الأخلاقية. ولاريب في ان الاصول الأساسية الاسلامية تولي اهتمامها نحو تهذيب النفس وتزكية الأخلاق(١٧). وهناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تصرح بالأمر التالي وهو أن الاسلام دين قائم على اصول أخلاقية(١٨). وهذا موضوع يؤكد عليه حتى الكثير من الباحثين غير المسلمين(١٩).

على اساس الكثير من المؤشرات يمكن القول بأنه منذ الايام الاولى للهجرة أخذت أبعاد التحضر الاسلامي مظهراً عينياً. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في

تغيير نبرة الآيات النازلة.

فعلى العكس من المرحلة الاولى للدعوة الاسلامية، اصطبغت الآيات القرآنية الالهية بصبغة أحكامية وحدودية، وأخذت تتحدث عن قوانين الشرع والأحكام الاجتماعية.

في هذه المرحلة، فضلاً عن الأوامر الصريحة بأداء الأحكام والفرائض كالجهاد، كانت تقدم تكاليف وواجبات في شتى الأبعاد الفردية والاجتماعية. وكان الرسول ﷺ يسعى كي يؤمن الناس بأن القانون والأحكام لا ينبغي أن تصدر إلّا عن الله تعالى فقط، ويدعوهم الى طاعة الله(٢٠).

كان عقد المؤاخاة، الخطوة الاولى التي خطاها رسول الاسلام لايجاد مجتمع منسجم، وخلق التفاهم والارتباط في المدينة، والتي لابد ان تنتهي الى محو التقاليد القبلية، وتشيّد العلاقة ما بين الناس على اصول من قبيل الايمان بالله، الأمر الذي يعمل على وحدة المجتمع الاسلامي ورصّ صفوفه.

بعد ذلك، وجّه النبي الاكرم ﷺ جهوده لتأسيس مقدمات نظام اداري. فاختار كتاباً وأمناء لهذا الغرض اوكل لكل منهم مهمة خاصة. ثم اختار في الخطوة التالية عمالاً أمرهم بمدّ نفوذ الاسلام وسيادته. كما أمر البعض بجمع الزكاة والصدقات، وآخرين بتنظيم الشؤون الاجتماعية.

الخطوة الاخرى، كانت مدّ رقعة الأقليم الاسلامي وايجاد الأمن عند حدود المسلمين وثغورهم عن طريق الغزوات والسرايا أو ابرام شتى المعاهدات والاتفاقيات مع القبائل المجاورة، وهي الخطوة التي ادت بعد استقرار الحكم الاسلامي وترسيخ قواعده، الى ارسال الكتب والرسائل الى رؤساء الدول المجاورة، والذي كان يراد منه الدعوة للاسلام خارج المسرح السياسي لشبه الجزيرة، ولاضفاء الطابع العالمي على رسالة الاسلام.

خلال هذه المرحلة التي استمرت عشرة أعوام، دعت الآيات القرآنية ايضاً الى

ترسيخ جذور الحكم الاسلامي(٢١).

وقُطعت خلال هذه المرحلة خطوات اخرى ايضاً يمكن ان يكشف امعان النظر فيها عن رؤية صورة واقعية عن المهمة الأساسية للرسول الاكرم (ص)، وتكشف عن ميوله الباطنية.

ويل ديورانت يعترف بالدور الحكيم للرسول ﷺ في صياغة النظام الاسلامي، ويعتقد بأنه ﷺ لم يرأس خلال تلك المرحلة «جماعة المسلمين» فحسب، وانما كان يتولى ايضاً «القيادة السياسية للمدينة بأسرها»، كما يُعد «المقنن والقاضي فيها»(٢٢).

يقول الدكتور زرين كوب: «في المدينة تعيّن القسم الأعظم لأحكام الاسلام. ثم نزل حكم صيام شهر رمضان بعد تغيير القبلة بقليل، ثم تشرعت صلاة وزكاة الفطر».

ويتحدث زرين كوب عن بعض الخصوصيات الاخرى كحكم القصاص، والدية، وحكم الجهاد، وتقسيم الغنائم، وحكم الأرث، وتحريم الخمر، وحد السرقة، وحد الزنا، وأحكام الحج، وتحديد عدد الزوجات، ويقول: «ان هذه الرسالة غيّرت حياة العرب تماماً، وقادت اولئك الذين يبدو انهم قد حُكم عليهم بالنفاق والشقاق الأبديين بفعل غرورهم وفساد جاهليتهم، الى الوحدة والاتحاد»(٢٣).

بعد الرسول الاكرم (ص)

بعد وفاة الرسول الأكرم محمد ﷺ في ١١ هـ ورغم حادثة يوم الغدير التي نصب فيها الرسول ﷺ علي بن ابي طالب عليه السلام خليفة له ومولى للمسلمين، وقع اختلاف بين المسلمين حول خلافته. وتمت البيعة آخر المطاف لأبي بكر في حادثة سقيفة بني ساعدة(٢٤).

هب ابو بكر بمساعدة بعض الأشخاص كعمرو بـن العاص، وعكرمـة بن ابـي جهل، وخالد بن الوليد لقتال «أهل الردة» الذين اما كانوا رافضين للخليفة نفسـه، أو غير راغبين بالأساس في العيش تحت سلطان حكومة مركزية. ونجـح أبو بكر بعد عامين من القتال ان يخضـع شبه الجزيرة العربية لطاعته(٢٥).

وحينما فرغ من أمر الداخل، بعث الجـيوش الى الشـام والعـراق لنـشر ديـن الاسلام خارج الجزيرة العربية. ورغم انه توفي عام ١٣ هـ إلّا ان حرب المسلمين مع الروم في الشام وفي موضع يدعى «اليرموك» انتهت بانتصار المسلمين وفـتح بوابة الشام بوجوههم.

أوصى ابو بكر قبيل وفاته بالخلافة لعمر بن الخطاب. وتزامنت خلافة عمر بن الخطاب مع بداية امواج الفتوحات في مصر، وايران، والشام، وأفريقيا، اذ تقوى العرب المسلمون آنذاك في ظل الاسلام، كما ان الدول التي قارعها الاسلام كبلاد الروم وايران قد تعبت وانهكت بعد معارك طويلة وعقيمة. كما ان الفساد والجور والظلم الذي كانت تمارسه تلك الحكومات، فصل الناس عنها وخلق حالة التذمر منها.

عهد الفتوحات

لاريب ان العهد الذي انهمك فيه المسلمون بفتح البلدان المجاورة لشبه الجزيرة العربية، اهم عهد تاريخي في هذا الجزء من الشرق بعد ظهور رسول الاسلام ﷺ.

ينبغي أن يُقال اولاً ان اتساع مساحة الاقليم الاسلامي وتعرف المسلمين على مختلف الامم ذات الثقافات المختلفة، أمر ادى الى انتقال بعض آداب وتقاليد تلك الامم الى حياة المسلمين البسيطة. وواجهت الثقافة الاسلامية فجأة مجموعة مختلفة من الآداب والأخلاق، وأخذت هـذه الثـقافة تستوعب بـسرعة تـلك التي لا تتعارض مع الدين الاسلامي.

واستمر هذا الوضع بحيث تحول الجو الاجتماعي في المدينة المنورة تحولاً أساسياً في نهاية عهد الخليفة الثاني.

من جانب آخر، أخذ حفظ المسلمين للبلاد المفتوحة وحراستها ونظم امورها، يتطلب معارف وتجارب علمية خاصة كان المسلمون يفتقدونها في بداية حركة الفتوحات. اما في اعقاب استمرار تلك الفتوحات والشعور بضرورة تعلم فنون الادارة والتدبير السياسي هبّ عدد كبير من المسلمين للحصول على تلك الفنون والعلوم. لذلك منذ هذه المرحلة اخذت تظهر تدريجياً المؤسسات الادارية من اجل انتظام الأركان السياسية، وهي المؤسسات التي ربما بدأت ببيت المال في المدينة وبلغت ذروتها في العصرين الاموي والعباسي من خلال ايجاد شتى الدواوين والمؤسسات والدوائر الحكومية.

ينبغي على صعيد الفتوحات الاشارة الى الأمر التالي وهو ان الحصول على الغنائم قد أوجد عن غير رغبة اسباب وعوامل الرخاء والرفاهية والترف في المجتمع الاسلامي. وهذه الامور بالذات تركت آثاراً سيئة فيما بعد وساعدت على الانحراف عن نظام الحكم الاسلامي، حتى ان العرب تجاهلوا حقوق آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من اجل الحصول على هذه المنافع الدنيوية والتمتع بها.

طبعاً لابد من القول بأن التطورات الناشئة عن عهد الفتوح، لاسيما انتقال العلوم خصوصاً على ايدي الايرانيين، لعبت دوراً قيّماً في ظهور الحضارة الاسلامية في المرحلة التالية(٢٦).

ويصر حتى بعض المفكرين الغربيين مثل السير توماس آرنولد على ان مصلحة الفتوح الاسلامية الاولى هو نشر الدين على يد دعاة لم يتركوا ديارهم من اجل الدعوة للدين، وانما كانت الضرورات هي التي قادتهم نحو هذا الاتجاه.

هذه المسألة كانت مهمة في نشوء الحضارة الاسلامية الى درجة بحيث ان هؤلاء الدعاة اخذوا يعملون على نشر الاسلام في تلك النواحي القاصية من جهة، وينقلون العلوم والمعارف الى عالم الحضارة الاسلامية من جهة اخرى(٢٧).

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ «ان أول بيت وُضع للناس للذي ببكة مباركاً» (سورة آل عمران، ٩٦).

٢ ـ «قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً» (سورة مريم، ٣٠).

٣ ـ دعاء ابراهيم (ع) كما في نص القرآن الكريم «ربّ اجعل هذا بلداً آمناً» (سورة البقرة، ١٢٦).

٤ ـ شجرة نسب قريش.

٥ ـ قول ابراهيم (ع): «اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين». (سورة الانعام، ٧٩).

6_ H.A.R.Gibb, Mohammedanism, Oxford: Oxford University Press, 1969, p.19.

7_ Bernard Lewis, The Arabs in History, Oxford: Oxford University Press, 1993, p.38.

٨ ـ ذكر المفكرون العديد من الخصوصيات للدولة وقد ذكرنا أهمها. راجع:

S.E. Finer, Comparative Government, London: Pengnin Books, 1980, p.24.

٩ ـ جعفر السبحاني، قبسات من تاريخ رسول الاسلام، طهران، ١٩٩٥، ص ٢٣٨.

١٠ ـ لمزيد من الاطلاع راجع: مرتضى المطهري، جاذبة ودافعة علي (ع): قم، مكتب الانتشارات الاسلامية، ١٩٨٣.

١١ ـ للاطلاع على النص الكامل لهذه المعاهدة، راجع: ابن هشام، السيرة النبوية.

١٢ ـ رسول جعفريان، التاريخ السياسي للاسلام، طهران، منظمة الطبع والنشر في وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٩٩٠، ج ٢، ص ٥٧ ـ ٥٨.

١٣ ـ في غزوة أُحد حينما حاول مشركو مكة مهاجمة المدينة للثأر مما لحق بهم في غزوة بدر، طلب الرسول وجماعة من اصحابه البقاء في المدينة، بينما طالبت الأكثرية بمواجهة العدو خارج المدينة، لمزيد من التفاصيل، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج

٦أُحد. (قسم التاريخ).

١٤ ـ قيل ان عدد هذه الكتب ناهز الأربعين. راجع: علي أحمدي ميانجي، مكاتيب الرسول، قم، نشر يس، ١٣٦٣ هـ

١٥ ـ رسول جعفريان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٤٧.

Ira M. Lapidus, A History of Islamic

16_ Societies, Cambridge University Press,1988

١٧ ـ قال الرسول (ص): «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

١٨ ـ راجع القرآن الكريم، النور ٢٧، البقرة ١٧٧، النحل ٩٠، الأعراف ١٩٩.

١٩ ـ غوستاف لوبون، تاريخ حضارة الاسلام والعرب، ترجمة السيد هاشم الحسيني، طهران، ص ١٠٩ ـ ١١١.

٢٠ ـ محمود راميار، تاريخ القرآن، امير كبير، ١٩٨٣، ص ٦٠١ ـ ٦٠٩.

٢١ ـ رسول جعفريان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٤٣ ـ ١٤٧؛ عبد الحسين زرين كوب، صبح الاسلام، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ص ٣٠ ـ ٣٤.

٢٢ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة، عصر الايمان، ١٩٩١، ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٨.

٢٣ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٤٦ ـ ٤٧.

٢٤ ـ حول السقيفة، راجع: محمد رضا المظفر، أسرار السقيفة؛ ويلفرد مادلونغ، خلافة الرسول محمد (ص)، ترجمة بعض المترجمين، مشهد، ١٩٩٩.

٢٥ ـ حول أهل الردة، راجع: عبد الحسين زرين كوب، تاريخ ايران بعد الاسلام، طهران، امير كبير، ١٩٩٤، ص ٣١٢ و٧٠٩؛ السيد جعفر الشهيدي، تاريخ تحليلي للاسلام حتى نهاية العصر الاموي، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٨٤، ص ١١٠.

٢٦ ـ مرتضى المطهري، الخدمات المتبادلة بين الاسلام وايران، طهران، ١٩٨٣، ص١٤٣ـ٣٠٠.

٢٧ ـ توماس ارنولد، تاريخ انتشار الاسلام، طهران، جامعة طهران، ١٩٧٩، ص ٢٩٨ـ ٣٠٢.

الباب الثاني

أرضيات تبلور الحضارة الاسلامية

الفصل الأول

الف ـ أهمية العلم في الاسلام

﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات﴾(١).

يمكن ان نقول بجرأة انه لم يؤكد أي دين ومذهب ومدرسة على طلب المعرفة والعلم والتبصر العميق في الحياة، كتأكيد الدين الاسلامي. ومن خلال القاء نظرة سريعة على مصادر الفكر الاسلامي، أي القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ والأئمة الأطهار (ع)، نرى ان الله تعالى وأولياءه يدعون ليس المؤمنين فحسب وانما الكافرين والمشركين وحتى أتباع الأديان الاخرى الى العقلانية واستخدام العقل، حتى ان الله تعالى لم يطالب المؤمنين بالايمان الأعمى، ويعتبر التوحيد ـ الذي هو بنيان الايمان ـ نتاجاً للتعقل والعلم.

اولئك الذين يعتبرون الدين والعلم متعارضين طوال التاريخ، سيتخذون ولاريب اسلوب الصمت ازاء التأكيد الاسلامي المتواصل على طلب العلم والمعرفة. فلا يوجد ـ وكما سنلاحظ ـ اية علامة تدل على تصدي الاسلام للعلم لا في مصادر الفكر الاسلامي والعمل الاسلامي ولا في تاريخ ظهور هذا الدين الالهي.

ولو وضعنا ما جاء في الآيات والأحاديث بشأن فضيلة العلم والمعرفة بعضه الى جانب البعض الآخر بدون أي تفسير وتوضيح، لألّف ذلك كتاباً أو كتباً

كبرى(٢).

ونعتقد بدون تردد انه لولا هذا الحجم الكبير من تأكيد أولياء الاسلام على فضيلة العلم والعلماء، لما بلغت الحضارة الاسلامية هذا المستوى من العظمة.

ان اصل كلمة «العلم» تكرر ثمانين مرة في القرآن الكريم وفي مواضع مختلفة. كما استُخدمت مشتقاتها مثل «يعلمون» و«يعلم» كثيراً أيضاً. ورغم ان كلمة «عقل» لم ترد في كتابنا السماوي، غير أن مفردة «الألباب» ـ التي تعني العقول ـ تكررت في جملة «اولي الألباب» لما يزيد عن عشر مرات. هذا فضلاً عن تكرر مفردات قريبة اخرى كالحكمة، والبرهان، ومشتقات «العقل» و«الفقه» في القرآن الكريم.

اذن فالله تعالى ينهى المؤمنين عن الايمان به على اساس التقليد ويرفض الايمان الأعمى. بل انه تعالى قرن العلم مع الايمان في احدى الآيات القرآنية:

﴿وقال الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث﴾. (الروم، ٥٦).

القرآن الكريم لم يكتف بالكليات على صعيد طلب العلم، ودعا في كثير من الآيات الانسان الى النظر بعمق في آثار الخلقة والطبيعة:

﴿ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾. (آل عمران، ١٩٠).

بل أن بعض آيات القرآن الكريم لعبت دوراً في حث المسلمين على تعلم العلوم الخاصة كالنجوم والرياضيات:

﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون﴾. (الانعام، ٩٧). أو:

﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلّا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾. (يونس، ٥).

حتى تلك المجموعة من الآيات القرآنية التي تنفرد للحديث عن مصير الأنبياء

والامم السالفة والتي يؤكد فيها البارئ تعالى على ان الهدف من ذلك هو العبرة، يمكن أن نلاحظ فيها بوضوح الحث على كتابة التاريخ ومشاهدة الآثار التاريخية وروح مشاهدة الواقع:

﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾. (الانعام، ١١).

صحيح ان الله تعالى يشير في القرآن الكريم الى آثار الخلقة من أجل ادراك عظمته وترسخ ايمان المسلمين والمؤمنين، غير أن نبرة الخطاب توحي كأنّ الله تعالى يرى نظر المؤمنين الى آثار الخلقة امراً محتوماً:

﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خُلقت والى السماء كيف رُفعت والى الجبال كيف نُصبت والى الأرض كيف سُطحت﴾. (الغاشية، ١٧ ـ ٢٠).

ويوجد الكثير من هذه النماذج في القرآن الكريم بحيث يمكن ان تؤلف فيه الكتب.

ويوجد كذلك الكثير من أحاديث الرسول ﷺ والأئمة في الاشادة بالعلم وتكريم العلماء، منها: «روى بعض الصحابة قال: جاء رجل من الأنصار الى النبي فقال: يا رسول الله اذا حضرت جنازة أو حضرت مجلس عالم، ايهما احب اليك ان أشهد؟ فقال رسول الله ﷺ: ان كان للجنازة من يتبعها ويدفنها، فان حضور مجلس العالم أفضل من حضور ألف جنازة، ومن عيادة الف مريض، ومن قيام الف ليلة، ومن صيام الف يوم، ومن الف درهم يتصدق بها على المساكين، ومن الف حجة سوى الفريضة، ومن الف غزوة سوى الواجب تغزوها في سبيل الله بمالك ونفسك. وأين تقع هذه المشاهد من مشهد عالم؟ اما علمت ان الله يطاع بالعلم ويعبد بالعلم، وخير الدنيا والآخرة مع العلم وشر الدنيا والآخرة مع الجهل»(٣).

قال رسول الله ﷺ:

«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»(٤).

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«فكرة ساعة خير من عبادة سنة»(٥).

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«العلم رأس الخير كله والجهل رأس الشر كله»(٦).

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«من كتم علماً نافعاً الجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»(٧).

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«انما يُدرَك الخير كله بالعقل ولا دين لمن لا عقل له»(٨).

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم»(٩).

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل. فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وافطار العاقل أفضل من صوم الجاهل، واقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل»(١٠).

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«أربعة تلزم كل ذي حجى وعقل من امتي، قيل: يا رسول الله ما هنّ؟ قال: استماع العلم وحفظه ونشره والعمل به»(١١).

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«من نشر علماً فله أجر من عمل به»(١٢).

كذلك للأئمة عليهم السلام أحاديث وكلمات تؤكد على العلم وطلبه، وعدّه من الاصول الأساسية في الاسلام. فالامام علي بن ابي طالب عليه السلام يقسّم في خطابه لكميل بن زياد الناس الى ثلاثة أقسام:

«الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل

ناعق يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا الى ركن وثيق»(١٣).

يقول عليه السلام في موضع آخر:

«أُغد عالماً أو متعلماً ولا تكن الثالث فتعطب»(١٤)ب

يشير عليه السلام في بعض خطبه التي وردت في كتاب «نهج البلاغة» الى شؤون وآثار الخلقة كالنملة، والخفاش، والجرادة، مما يشير بشكل واضح الى حذوه حذو القرآن الكريم في النظر والتمعن في الخلقة.

ائمة اهل البيت عليهم السلام لاسيما في زمن الامام الصادق حينما ازدهر العلم والتعلم، كانوا يحثون اصحابهم وشيعتهم على العلم وضرورة طلبه والتزود منه. ومن ذلك:

قال الامام الصادق عليه السلام:

«اذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الناس في معبد واحد ووضعت الموازين، فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء»(١٥).

عن الامام الصادق عليه السلام:

«اكثر الناس قيمة اكثرهم علماً»(١٦).

عن الامام الصادق عليه السلام ايضاً:

«العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق فلا تزيده سرعة السير إلّا بُعداً»(١٧).

قال الامام الباقر عليه السلام:

«العالم كمن معه شمعة تضيء الناس»(١٨).

قال الامام الباقر عليه السلام:

«لا يُقبل عمل إلّا بمعرفة»(١٩).

جميع هذه الاحاديث والتي توجد نماذج كثيرة اخرى على شاكلتها في كتب الأحاديث(٢٠)، تكشف عن ان الاسلام ليس لا يتعارض مع العلم فحسب، وانما يلازمه ايضاً. وطالما اكد أئمة الاسلام على انه لا تُقبل عبادة أو فريضة من المؤمنين

اذا لم تكن قائمة على علم وبصيرة.

اضف الى ذلك ان سجل الحضارة الاسلامية المتألق والذي بحثنا جزءاً منه في هذا الكتاب، يكشف عن ان العلماء المسلمين الذين انهمكوا في الأعمال العلمية كانوا اناساً مؤمنين. وكانوا يعتبرون العمل العلمي فريضة عليهم في بعض الأحيان(٢١).

واذا كان في بعض الأديان والمذاهب الاخرى، نزاع بين العلم والدين، فهذا أمر لا علاقة له بالاسلام قط، والدليل على ذلك هذا العدد الهائل من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والامامية التي تدعو المسلمين الى العلم والمعرفة.

طبعاً لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو ان العلم وطلب العلم في الاسلام، له شروطه الخاصة. بمعنى ان الاسلام لا يرى فاصلاً بين العلم والأخلاق. ويؤكد دائماً على الترابط بينهما.

العالم في الاسلام ذو مسؤولية خطيرة، والعالم الذي لا يتحلى بالأخلاق لا يقود سوى الى الضلال والانحراف. وهذا الموضوع بحد ذاته من امتيازات الاسلام الذي لديه مدرسة خاصة على صعيد التعليم والتربية(٢٢).

ب ـ لمحة عن تاريخ الكتابة في الثقافة والحضارة الاسلاميتين

﴿ن والقلم وما يسطرون﴾(٢٣).

دراسة حركة ازدهار الثقافة والحضارة الاسلاميتين، ستكون ناقصة بدون البحث والتحقيق في كيفية ظهور أمر الكتابة وطريقة تعرف المسلمين عليها. والدليل على هذا الحكم ورد في كلام أحد المستشرقين: «لولا اختراع وصدور الورق، لم يكن قد تحقق للحياة الثقافية الاولى للمسلمين ما تحقق لها من اتساع وغنى وتنوع».

هذا الكلام، ليس جزافاً، وقد لعب الورق دوراً مهماً في انتقال افكار المسلمين خلال القرون والعصور الماضية.

كما ان وحدة الخط بجميع ما اتسمت به من انطلاق وتعثر، لاريب في انها من العوامل المهمة في الوحدة الثقافية للمسلمين. وكان على المسلمين من كل طائفة وعرق، ان يقرؤوا القرآن الكريم بلغة واحدة وخط واحد بصرف النظر عن بعض الاختلافات الجزئية في تركيب وقراءة الحروف.

وهذا بحد ذاته من الأمارات البارزة للأمة الواحدة. لذلك ليس عجيباً ان لا ينفصل بحث تاريخ الكتابة عند المسلمين عن تاريخ كتابة وحفظ القرآن الكريم، وأن يتصل جزء كبير من هذا البحث بالقرآن الكريم مباشرة وغير مباشرة.

طبعاً نحن لا نريد التحدث بالتفصيل في تاريخ ظهور الخط عند المسلمين وتطوره التاريخي، وعن ادوات الكتابة ولاسيما الورق.

في هذا المجال نُشرت الكتب والرسائل والمقالات الكثيرة. ويمكن القول بأن هذا البحث لازال جارياً بين بعض الباحثين المسلمين وغير المسلمين.

نحن نريد ان نشير فقط باجمال الى التطور العظيم الذي حدث بفضل دخول رسالة الدين الاسلامي الى البلدان الشرقية، والذي شيّد الصروح المعنوية العظيمة في هذا الجزء المهم من العالم، وكيف لعبت الكتابة دوراً عظيماً في انتشار هذه الرسالة المباركة.

مجموعة من المعلومات المبعثرة تشير الى اطلاع عرب الجاهلية بشكل عام على امر الكتابة، غير أن الحياة البدوية لم تكن بالشكل الذي تفرض على العرب أمر الكتابة.

الثقافة الغالبة في ذلك العصر، كانت ثقافة شفهية، فكان كل ما كان يُعد من المفاخر القومية والقبلية كالشعر والقصص الملحمية، يُنقل من فم لآخر ومن جيل الى جيل حتى حل العصر الاسلامي.

في الأشعار القديمة التي وصلتنا من العصر الجاهلي ـ والتي هناك تساؤلات حول صحتها أو صحة شطر عظيم منها ـ اشارات الى الكتابة وأدواتها على شكل مفردات خاصة(٢٤). ولكنها اشارات قليلة جداً.

مضافاً الى ذلك، انه من غير الواضح ما هو الخط الذي كان شائعاً وفي أية موارد كان يُستخدم. وعُثر في الحجاز على نقوش تعود الى عصر الحكومات السابقة في تلك المنطقة، وتوصل العلماء الى النتيجة التالية وهي ان الخط السائد في تلك الناحية كان نوعاً من الخط النبطي(٢٥). ولكن لا يمكن الجزم من خلال هذه النقوش هل المراد بالكتابة في العهد القريب من ظهور الرسول ﷺ هو ان الكتابة كانت بهذا الخط ام لا؟

يقول ابن النديم انه توجد في خزانة المأمون (ت ٢١٨ هـ) كتابة بخط عبد المطلب بن هاشم ـ جد الرسول ﷺ ـ ونقل ابن النديم عين تلك الكتابة(٢٦)،

رغم انه لا يُفهم من كلامه طبيعة الخط الذي خُطّت به تلك الكتابة.

على اية حال، لو صحت هذه الرواية التي لا تملك ما يؤيد أو يفند صحتها، فمن المؤكد انه كان في بلاط الخليفة العباسي من هو قادر على قراءتها. وهذا الأثر كما يقول ابن النديم كان مكتوباً على الجلد ويظهر من نصه انه كان في حكم الحوالة.

كانت مكة كما نعرف مدينة تجارية، وكانت معظم القبائل التي تقطن فيها ـ لاسيما قريش التي هي أهمها وأكبرها ـ منهمكة في المعاملات التجارية لاسيما مع عرب سائر مناطق شبه الجزيرة العربية، ومع البلدان المجاورة كالشام في بعض الأحيان. ويمكن ان نستنتج ببساطة ان الجزء الأعظم اذا لم نقل جميع ما كان ينبغي أن يُكتب، لابد أن يكون على صلة بموضوع التجارة. أو على حد تعبير البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) انه كان يوجد في الاسلام ١٧ رجلاً من قريش وحتى بعض النسوة، كانوا يقرأون ويكتبون(٢٧). كما كان في يثرب (مدينة النبي) بعض افراد قبيلتي الأوس والخزرج يعرفون القراءة والكتابة(٢٨).

وجود بعض المفردات الخاصة بالكتابة في القرآن الكريم يكشف عن أن العرب كان لديهم حين ظهور الاسلام تصور لبعض أنواع الكتابة وإلّا لما كان القرآن قد استخدمها. ومنها مفردة «الكتاب» وان كنا لا ندري هل المراد به عين ذلك الشيء الذي ندعوه بالكتاب، كما في قوله تعالى ﴿والطور وكتاب مسطور في رق منشور﴾(٢٩). فلفظة الكتاب تكررت في القرآن الكريم مراراً(٣٠).

كذلك مفردة «صحيفة»، تكررت في صيغة الجمع «صحف» ثماني مرات في القرآن الكريم، ولاريب في ان المراد بها أثر مكتوب، كما في قوله تعالى: ﴿رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة﴾(٣١)، أو ﴿ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى﴾(٣٢)، أو ﴿واذا الصحف نُشرت﴾(٣٣).

القرآن الكريم يناشد المسلمين ان يكتبوا ديونهم: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾(٣٤).

فضلاً عن ذلك، نجد في الأحاديث النبوية اشارات كثيرة في الحث على الكتابة كقوله ﷺ: «قيدوا العلم بالكتاب»(٣٥).

النموذج البارز الذي يكشف عن اهتمام الرسول ﷺ الخاص بالكتابة، يتعلق بغزوة بدر. ففي هذه الغزوة وقع بعض المشركين أسرى بيد المسلمين، فوضع الرسول ﷺ تعليم كل مشرك لعشرة من المسلمين القراءة والكتابة، شرطاً لاطلاق سراحهم(٣٦).

كان لدى الرسول الأكرم ﷺ كتّاب خاصون، كانوا يكتبون آيات القرآن الكريم غالباً أو انه ﷺ كان يستخدمهم لكتابة المعاهدات والرسائل الرسمية. ويعد علي عليه السلام أحد كتّاب الوحي(٣٧).

الاصرار على كتابة القرآن الكريم رغم النزعة التي كانت لدى العرب في الحفظ عن ظهر قلب، موضوع مهم ورائع يكشف عن أن المسلمين كانوا يعملون منذ البداية وبفضل ارشادات الرسول ﷺ انه لا ينبغي قط ان تتغير ولو كلمة واحدة من كلمات القرآن الكريم.

من عظم الكتف الى الورق

اذا علمنا ان عرب الجاهلية كانوا يعرفون الكتابة الى حد ما، ثم ازدادت معلوماتهم، بعد ظهور الاسلام وفي ظل جهود الرسول ﷺ وحثه الدائم، بشكل لم يسبق له نظير. لذلك ينبغي ان نتساءل: ماذا كانت ادوات الكتابة؟

لابد ضمن هذا الاتجاه من أخذ القابلية الاقتصادية وموضوع توفير الامكانات بنظر الاعتبار. وقد لاحظنا ان عبد المطّلب قد كتب تلك الوثيقة على الجلد. ويمكن ان نفهم من ذلك ان الجلد كان يستخدم غالباً في القضايا المهمة نظراً لقابليته الكبيرة على البقاء. واحتفظ بأهميته في هذا المضمار حتى أواسط

العصر العباسي(٣٨). غير ان توفره كان يصعب حتى على الأثرياء، ولا يمكن استخدامه باستمرار، وانما في كتابة بعض الأحكام والرسائل والمواثيق المهمة.

تنم بعض الروايات عن ان هذا اللون من الكتابة كان سائداً في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الموارد. فقد روت ام سلمة زوجة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم طلب رقاً (الجلد) فأخذ يملي وعلي عليه السلام يكتب حتى امتلأ وجها ذلك الرق(٣٩).

لكن يبدو ان عظم كتف الحيوانات الأهلية لاسيما الجمال والنعاج والماعز، كان اكثر شيوعاً في الكتابة. فيقول زيد بن ثابت الذي له دور أساسي في جمع القرآن: حينما نزلت الآية ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾، طلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتفاً وقال لي: (اكتب)(٤٠).

كانت الكتابة على عظام الكتف تلاحظ حتى في عهود متأخرة عن عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كالعصر الاموي(٤١). ولا يستبعد ان تكون طبقات الناس العادية هي التي كانت تستخدمها.

كان العرب يستخدمون ادوات اخرى للكتابة كسعف النخيل أو اقمشة الحرير الابيض، والجلود الصقيلة. وكان استخدام كل نوع يعتمد على أهمية الموضوع المكتوب والوضع المالي للكاتب.

نلاحظ في روايات الكثير من حوادث النصف الاول من القرن الهجري الأول، اشارات كثيرة الى الرسائل المتبادلة بين الأشخاص والأمراء، والتي أهمها مجموعة كتب ورسائل الامام علي عليه السلام التي الفت في القرن الخامس الهجري جزءاً خاصاً من كتاب «نهج البلاغة».

كما تنسب الى بعض الشخصيات الاخرى المعروفة في صدر الاسلام رسائل وكتب، رغم ان هناك تساؤلات حول اصالتها، لكنها تعد دليلاً مقنعاً على ازدياد

الاقبال على الكتابة بطريقة لم تكن لها سابقة في عرب الجاهلية.

طبعاً لا ينبغي تجاهل ان تعرف المسلمين على الحضارات المجاورة، كان ذا تأثير كبير على معرفتهم بأدوات الكتابة. فالمسلمون بعد فتح مصر والشام تعرفوا على القرطاس (chartes)، أو البردي (papyrus)، ويبدو انهم أخذوا يفضلون الكتابة على هذه الأداة، على سائر أدوات الكتابة(٤٢). غير ان القرطاس كان باهظ الثمن لذلك كانوا يسعون لاستخدامه على أحسن وجه.

عمر بن عبدالعزيز ـ الذي سعى للقيام ببعض الاصلاحات في الخلافة الأموية ـ وصل اليه كتاب من والي المدينة كان معنوناً للخليفة الذي قبله ـ أي سليمان بن عبدالملك ـ يطلب فيه ارسال القراطيس لرفع حوائج المسلمين. فبعث اليه عمر بن العزيز كتاباً يحثه على ان يبري قلمه ويقارب الأسطر ويكتب في صحيفة واحدة لأن المسلمين ليست لديهم تلك الحوائج التي تلحق الضرر ببيت المال(٤٣).

انتشر استخدام القرطاس أو البردي في العراق ومصر طيلة ايام الخلافة الأموية وفي مطلع الخلافة العباسية. ويتحدث الجهشياري (ت ٣٣١ هـ) عن ان اباجعفر المنصور أمر أحد عماله ان يجمع القراطيس الكثيرة الموجودة في خزانة الخلافة ويبيعها كي يساعد عن هذا الطريق خزينة الدولة التي كانت بحاجة ماسة الى المال. لكنه ندم على ذلك فيما بعد فطلب من ذلك العامل الاحتفاظ بالقراطيس خوفاً من انقطاع ورودها من مصر لما كانت تشهده من حوادث(٤٤).

وجود درب في بغداد باسم «درب القراطيس»، ونسبة «القراطيسي» في كتاب «الأنساب» للسمعاني يكشف عن انتشار بيع وشراء القرطاس في بغداد(٤٥).

المعتصم العباسي حينما نقل مركز الحكم من بغداد الى سامراء، حمل اليها بعض اصحاب الحرف والصناعات ومن بينهم بعض صناع القرطاس من مصر(٤٦).

منذ اواخر النصف الأول من القرن الهجري الثاني، اخذت تختفي جميع هذه الأدوات تدريجياً ليحل محلها ذلك الشيء الذي لعب المسلمون دوراً كبيراً في صناعته وانتشاره، وكان له دور أساسي في الثقافة المكتوبة وهو الكاغذ أو الورق الصيني. والكاغذ، أو الكاغد كما ورد في بعض المعاجم، كلمة فارسية ذات اصل صيني(٤٧).

وتعود خلفية معرفة المسلمين بالورق الى عهد فتوحات ماوراء النهر. ويقول الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) انه حدثت في حوالي ١٣٤ هـ حرب بين زياد بن صالح والامراء الاتراك وحلفائهم من الصينيين عند ضفاف نهر طراز شمالي ماوراء النهر في منطقة سميت بتركستان فيما بعد.

حمل زياد بن صالح بعض الأسرى الصينيين العارفين بصناعة الورق الى سمرقند، فازدهرت بواسطتهم صناعة الورق في سمرقند، واخذت هذه المدينة تصدر الورق الى سائر انحاء العالم الاسلامي، فكان الورق السمرقندي معروفاً لدى الجميع في تلك الفترة(٤٨).

يقول النويري ان الورق اكتسح قراطيس مصر والجلود التي كان القدماء يكتبون عليها، وحل محلها تماماً، لأن الورق أفضل وأسهل في الكتابة ومن اليسير الحصول عليه، فضلاً عن رخصه(٤٩).

المصادر الموجودة، لم تتحدث بنحو كاف ودقيق عن المواد التي كان يتألف منها الورق. فقط نعلم انه كان يصنع من القطن وبعض النباتات الاخرى. كما ان التفاوت في مقدار المواد الأولية أدى الى ظهور انواع مختلفة من الورق في القرون الاولى الهجرية. فكانت تلك الانواع تختلف فيما بينها من حيث الجودة، والقوة، والضخامة، واللون، والشفافية. وهذا يكشف عن ان المسلمين لم يكتفوا بتعلم صناعة الورق من الصينيين فحسب وانما انطلقوا لتطوير هذه الصناعة.

ابن النديم تحدث عن أسماء بعض الورق:(٥٠)

١ـ الورق السليماني، المنسوب الى سليمان بن راشد الذي كان والياً لبعض الوقت على خراسان في عهد هارون الرشيد.

٢ـ الورق الطلحي، المنسوب الى طلحة بن طاهر ثاني امير في الدولة الطاهرية بخراسان.

٣ـ الورق النوحي، المنسوب الى نوح الساماني.

٤ـ الورق الفرعوني، وكان يُصنع في مصر، وكان منافساً للقرطاس القديم. وأقدم وثيقة تعود الى نهاية القرن الثاني الهجري، مكتوبة على هذا النوع من الورق(٥١).

٥ـ الورق الجعفري، المنسوب الى جعفر البرمكي.

٦ـ الورق الطاهري، المنسوب الى طاهر، أحد امراء الدولة الطاهرية بخراسان(٥٢).

وكانت توجد انواع اخرى شهيرة من الورق يمكن الوقوف عليها من خلال مراجعة بعض المصادر، مثل:

١ـ الورق الجيحاني، المنسوب الى ناحية جيحان في خراسان الكبرى(٥٣).

٢ـ الورق المأموني، المنسوب الى المأمون العباسي(٥٤).

٣ـ الورق المنصوري، المنسوب الى أبي الفضل منصور بن نصر بن عبد الرحيم المعروف بالكاغذي. ويعد هذا الورق من افضل انواع الورق السمرقندي(٥٥).

فن صناعة الورق كان خاصاً بمدينة سمرقند، ثم انتشر بعد ذلك في سائر البلاد الاسلامية، فأخذ الورق يُصنع في العراق، ومصر، والشام، والمغرب، والأندلس (اسبانيا الحالية)، وايران.

وأخذ الورق يُصنع في بغداد في نهاية القرن الثاني الهجري بجهود الفضل بن يحيى البرمكي، هذا الشخص ذو الثقافة الذي كان وزيراً لهارون الرشيد، فحل

سريعاً محل الجلود في الدوائر والمؤسسات الحكومية.

جعفر بن يحيى الذي خلف أخاه الفضل بن يحيى على الوزارة، لعب دوراً رئيسياً في احلال الورق محل البردي المصري(٥٦).

هناك مؤشرات كثيرة تدل على وجود أماكن خاصة لصناعة الورق. وأخذ الورق البغدادي يشتهر اشتهاراً عظيماً وراح يُعرف كأفضل أنواع الورق. ويقول ابوالعباس القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) بأن الورق البغدادي كان جيداً ومطلوباً بحيث راح يُستخدم في الغالب لكتابة القرآن الكريم أو بعض المكاتبات والمراسلات المهمة(٥٧).

وكان الورق متوفراً في بغداد الى درجة بحيث اخذ البعض يهدونه للبعض الآخر كي يدونوا فيه حاجاتهم احياناً(٥٨).

انتقلت صناعة الورق من العراق الى الشام في القرن الهجري الخامس فأحدثت هناك تحولاً عجيباً، بحيث حينما يتحدث ناصر خسرو في كتاب رحلته عن مدينة طرابلس ويقول بأنه كان يُصنع في هذه المدينة ورق جميل كالورق السمرقندي، بل وأفضل منه(٥٩).

دمشق اشتهرت بصناعة الورق ايضاً وأشاد به المؤرخون. وبلغت صناعة الورق في الشامات درجة بحيث كان يصدر الى اوربا الشرقية(٦٠). كما اشتهرت مدن اخرى في الشام مثل حلب، وطبرية، وحماة، ومنبج بصناعة انواع الورق(٦١).

مصر، رغم انها تأخرت عن بعض مناطق العالم الاسلامي في صناعة الورق، إلّا ان المصادر تحدثت عن جودة الورق المصنوع في مصانع القاهرة والفسطاط.

يقول المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) أن مدينة الفسطاط اشتهرت بصناعة الورق، لاسيما الورق المنصوري(٦٢).

في غربي العالم الاسلامي، كشمال افريقيا، والأندلس، وصقلية، كانت توجد مصانع لصناعة الورق، وكان الورق يصدر من تلك البلاد للبلدان غير المسلمة في اوربا(٦٣).

في ايران، يقول ياقوت الحموي كان اهل مدينة «خونج» القريبة من زنجان، يشتغلون في صناعة الورق(٦٤).

اذن لعب المسلمون دوراً أساسياً في نشر الورق الذي يُعد من اهم عوامل الارتباط الثقافي والعامل الأساس في انتقال المفاهيم الانسانية والعلمية.

انتقلت هذه الصناعة عن طريق مصر والأندلس الى اوربا وشُيدت اولى مصانع صناعة الورق في ايطاليا نحو عام ١٢٧٦ م، وفي فرنسا نحو عام ١٣٤٨ م، وفي المانيا في عام ١٣٩٠ م، وفي بريطانيا في عام ١٤٩٥ م(٦٥).

هوامش الفصل الأول:

١ ـ القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية ١١.

٢ ـ كمثال على ذلك، راجع: محمد المحمدي الريشهري، العلم والحكمة في الكتاب والسنة، قم، دار الحديث، ١٩٩٧. هذا الكتاب بحث بشكل دقيق ومفصل وعلى ضوء المصادر الروائية والتفسيرية المختلفة، المباحث الخاصة بالعلم والحكمة في القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص).

٣ ـ محمد بن أحمد الفتال النيسابوري، روضة الواعظين، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦ق، ص ١٢.

٤ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، ج ١، ص ١٧٧.

٥ ـ نفس المصدر، ج ٧١، ص ٣٢٦.

٦ ـ نفس المصدر، ج ٧٧، ص ١٧٥.

٧ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٨.

٨ ـ الحسن بن علي بن شعبة الحراني، تحف العقول، النجف، ١٣٨٠ هـ ص ٤٤.

٩ ـ راجع: الحاكم النيشابوري، المستدرك على الصحيحين، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٤ هـ.

١٠ ـ محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١.

١١ ـ الحسن بن علي بن شعبة الحراني، مصدر سابق، ص ٤٦.

١٢ ـ الحاكم النيشابوري، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

١٣ ـ محمد بن الحسين الشريف الرضي (الجامع)، نهج البلاغة، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٨٧.

١٤ ـ محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٩٦.

١٥ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ١٤.

١٦ ـ ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، الأمالي، بيروت، الأعلمي، ص ١٩.

١٧ ـ الحسن بن علي بن شعبة الحراني، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

١٨ ـ محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤.

١٩ ـ الحسن بن علي بن شعبة الحراني، مصدر سابق، ص ١٢٥.

٢٠ ـ راجع: محمد المحمدي الريشهري، ميزان الحكمة، قم، ذيل كلمة «علم»؛ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، ج ٢، ذيل «علم»؛ الدكتور يوسف القرضاوي، الرسول والعلم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥. للوقوف على مكانة التفكير في الفكر الاسلامي، راجع: عباس محمود العقاد، التفكير فريضة اسلامية، القاهرة، ١٩٦٢.

٢١ ـ ابن سينا، الفيلسوف والطبيب الشهير يقول انه كلما جابه مشكلة حين قراءته لكتب المنطق، يذهب الى المسجد ويصلي ويسأل الله حلاً لتلك المشكلة. راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، ص ٢، «ابن سينا»، (شرف الدين الخراساني).

٢٢ ـ للوقوف على تبويب مناسب للآيات والروايات الخاصة بهذا الشأن، راجع: محمد رضا الحكيمي وآخرون، الحياة، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٤٠٨ هـ ج ١، الباب الأول، المعرفة واصالتها؛ كذلك للاطلاع على شروط وآداب التعليم والتعلم في الاسلام، راجع: زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا المختاري، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٩هـ.

٢٣ ـ القرآن الكريم، سورة القلم، الآية ١.

٢٤ ـ لمزيد من التفصيل حول تعرف العرب على الكتابة، راجع: آذرنوش، طرق نفوذ الفارسية الى الثقافة واللغة العربيتين، طهران، طوس، الطبعة العاشرة، ١٩٩١، ص ٧٣ فما بعد؛ يحيى وهيب الجبوري، الخط والكتابة في الحضارة العربية، بيروت، دار الغرب

الاسلامي، ١٩٩٤، ص ٢٤٩ فما بعد.

٢٥ ـ يحيى وهيب الجبوري، مصدر سابق، ص ٣١ فما بعد.

٢٦ ـ ابن النديم، الفهرست، طهران، ١٩٧١، العبارة كالتالي: «ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء، وعليه الف درهم فضة كيلاً بالحديد ومتى دعاه أجابه، شهد الله والملكان».

٢٧ ـ البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٥٧، ج ٣، ص ٥٨٠.

٢٨ ـ نفس المصدر، ص ٥٨٣.

٢٩ ـ القرآن الكريم، سورة الطور، الآية ١ ـ ٣.

٣٠ ـ راجع: كامران الفاني وبهاء الدين الخرمشاهي، المعجم الموضوعي للقرآن المجيد، ١٩٩٩، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

٣١ ـ القرآن الكريم، سورة البينة، الآية ٢.

٣٢ ـ سورة الأعلى، الآية ١٨ ـ ١٩.

٣٣ ـ سورة التكوير، الآية ١٠.

٣٤ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٣٥ ـ القلقشندي، صبح الاعشى، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج ١، ص ٣٦.

٣٦ ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ليدن، ١٣٢٢ هـ ج ٢، ص ١٤.

٣٧ ـ محمود راميار، تاريخ القرآن، طهران، اميركبير، ١٣٦٢، ص ٢٦٦.

٣٨ ـ يحيى وهيب الجبوري، مصدر سابق، ص ٢٥٧.

٣٩ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٦، نقلاً عن الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي (مخطوطة).

٤٠ ـ مصدر سابق، ص ٢٥١.

٤١ ـ ابوالفرج الاصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، ج ٩، ص ٢٤٠.

٤٢ ـ القلقشندي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٩.

٤٣ ـ ابن عبدالكريم، سيرة عمر بن عبدالعزيز، القاهرة، ١٩٢٧، ص ٦٤.

٤٤ ـ الجهشياري، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٣٨.

٤٥ ـ كمثال، راجع :الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، القاهرة، دار المعارف، ج ٨، ص ٥٤٤؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩ هـ ج ٩، ص ٨٦؛ ايضاً: السمعاني، الانساب، حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢، ذيل «القراطيسي»: «هذه النسبة الى عمل القراطيس وبيعها».

٤٦ ـ اليعقوبي، البلدان، تحقيق م.ي. دخويه، ليدن، ١٨٩٢، ص ٢٦٤: «حمل قوماً من ارض مصر يعملون فعملوها فلم يأت في تلك الجودة».

٤٧ ـ راجع: موسوعة «دهخدا»، ذيل «كاغذ»، دائرة المعارف الفارسية بادارة غلام حسين مصاحب، ج ٢، ص ٢١٤٤: «يبدو أن الورق اخترعه رجل صيني يدعى تساي‌لون (Ta'ai Lun)...في نحو عام ١٠٥م، وطوى في الصين بعض مراحل تطوره. والورق الصيني مصنوع من الجلد والنبات والقنب. وانتقلت صناعة الورق الى اليابان نحو ٦١٠م، والى سمرقند نحو ٧٥١م»؛ للاطلاع على كلمة «كاغذ»، راجع: آدي شير، الالفاظ الفارسية المعربة، بيروت ١٩٠٨، ص ١٣٦.

٤٨ ـ الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم، القاهرة ١٣٨٤ هـ ص ١ ـ ٢: «انه وقع من الصين الى سمرقند في سبي سباه زياد بن صالح في وقعة أطلح، من يصنع الكواغيد، ثم كثرت الصنعة واستمرت العادة حتى صارت متجراً لأهل سمرقند فعم خيرها وارتفع بها جميع البلدان والآفاق».

٤٩ ـ النويري، نهاية الأرب، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج ١، ص ٣٥٤، في ذكر سمرقند: «ومن خصائصها الكواغيد التي عطلت قراطيس مصر والجلود التي كان الأوائل يكتبون عليها، لأنها احسن وأنعم وأرفق وأرق، ولا تكون إلّا بها وبالصين».

٥٠ ـ ابن النديم، مصدر سابق، ص ٢٣.

٥١ ـ ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الأطباء، تحقيق رضا نزار، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٨.

٥٢ ـ ابن النديم، مصدر سابق.

٥٣ ـ ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق وستنفلد، لايبزيك، ١٨٦٦، ج ٢، ص ٩٥.

٥٤ ـ نفس المؤلف، معجم الأدباء، تحقيق مرغليوس، القاهرة، ١٩٣٨، ج ٢، ص ٢٨٥.

٥٥ ـ السمعاني، مصدر سابق، ذيل «الكاغذي»: «وممن عرف بالكاغذي ابوالفضل منصور بن نصر بن عبدالرحيم الكاغذي من أهل سمرقند، واليه ينسب الكاغذ المنصوري المشهور ببلاد خراسان. توفي سنة ٤٢٣ بسمرقند».

٥٦ ـ القلقشندي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

٥٧ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٧٦: «ورق ثخين مع ليونة ورقة حاشية وتناسب أجزاء، وقطعه وافر جداً ولا يكتب فيه في الغالب إلّا المصاحف الشريفة. وربما استعمله كتّاب الانشاء في مكاتبات القانات ونحوها».

٥٨ ـ الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق آمدروز، بيروت، ١٩٠٤، ص ١٩٤. يقول: يوجد في دار ابن الفرات ـ الوزير العباسي ـ اماكن خاصة مع قلم وكاغد لأصحاب الحوائج والمتظلمين»؛ كذلك راجع: ابن الطقطقي، الفخري، تحقيق ورنبورغ، باريس، ١٨٩٤، ص ٣٦١: «قالوا كان اذا ولي ابن الفرات يغلو الشمع والثلج والكاغد لكثرة استعماله لذلك... وكان في داره حجرة معروفة بدار الكاغد محل من دخل واحتاج الى شيء من الكاغد أخذ حاجته منها».

٥٩ ـ ناصر خسرو، سفرنامه (رحلة)، تحقيق محمد دبير السياقي، طهران، جمعية الآثار الوطنية، ١٩٧٥، ص ٢١.

٦٠ ـ هذا النوع من الورق يُعرف عند الاوربيين باسم: charta d,amascena.

راجع: محمد كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، ج ١، ص ٢١٥.

٦١ ـ محمد كرد علي، خطط الشام، ١٣٤٥ هـ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٦٢ ـ المقريزي، الخطط، القاهرة، ١٣٢٥ هـ ج ٢، ص ٧٧: «ان هذا الموضع اليوم ورقات يعمل فيها الورق».

٦٣ ـ محمد كرد علي، مصدر سابق، ج!، ص ٢٦٣؛ راجع: كوركيس عواد، الذخائر الشرقية، تحقيق جليل العطية، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩، ج ١، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٦٤ ـ ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٠٠.

٦٥ ـ دائرة المعارف الفارسية، نفس الصفحة.

الفصل الثاني

نقل العلوم واستقطاب المفكرين الى العالم الاسلامي

يمكن القول على سبيل القطع بأن المصدر الأساسي للعلوم العقلية التي نفذت الى العالم الاسلامي هو اليونان وأوساطها العلمية، رغم انه لابد من الاعتراف بأن معظم هذه العلوم قد وصلت الى المسلمين المتعطشين بشكل غير مباشر وعن طريق ترجمتها الى اللغتين السريانية واللاتينية المأخوذتين عن اليونانية.

وكان معظم رواد هذه الحركة العلمية مسيحيين سريان من العراق والشامات، لاسيما حران (اسمها القديم carrhae) في ولاية اورفا الحالية في جنوب تركيا. وهؤلاء اما كانوا قد أسلموا أو انهم قد نهضوا بهذه المهمة في مقابل الاجور التي كانوا يتقاضونها من الخلفاء المسلمين.

كما وصل جزء من العلوم اليونانية الى المسلمين من الاسكندرية ومركزها العلمي الكبير، أي مدرسة الاسكندرية(١).

الحقول العلمية التي اعتمد المسلمون على العلوم اليونانية كثيراً في تعلمها هي: الرياضيات، والفلك، والطب، والعلوم الطبيعية. فالمسلمون ومن خلال معرفتهم العميقة بتركيب بطليموس الرياضي ـ الذي يعبرون عنه بالمجسطي ـ وقفوا على اهم النظريات الفلكية اليونانية القديمة.

كذلك عن طريق كتاب «الجغرافية» أو «صورة الارض» لبطليموس نجح المسلمون في رسم الخرائط الجغرافية، لأن أساسها يعتمد على تعيين العرض والطول الجغرافيين.

كذلك أفاد المسلمون من الكنوز الطبية اليونانية، لاسيما من آثار جالينوس، وبقراط. وإنّ كتاب جابر بن حيان حول السموم نموذج بارز يكشف عن مدى انتفاع المسلمين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري من المؤلفات اليونانية في علم الطب لكل من بقراط، وجالينوس، وافلاطون، وفيثاغورس، وأرسطو.

والأمر الجدير بالذكر هو ان اول معرفة للمسلمين في هذا الاطار، لم تحصل عن طريق ترجمة الآثار اليونانية، وانما عن طريق الاطباء الذين كانوا يعيشون في البلاد اليونانية قبل الفتوحات الاسلامية وبعدها.

وحين انتخاب دمشق عاصمة للحكم الاموي، سهلت عملية الاتصال بالمفكرين اليونانيين. فطبقاً لتقرير «سزكين» ان احد أطباء بلاط معاوية (حكم ٤١ ـ ٦٠ هـ) ويدعى أثال كان معاوية يفيد من معلوماته في السموم للحفاظ على حياته من خطرها.

وكان هناك طبيب مسيحي آخر يدعى أبا الحكم، يخدم في بلاط معاوية ايضاً. واستمر ابنه وحفيده وابن حفيده في العمل كأطباء لدى الخلفاء الامويين والعباسيين(٢).

طبقاً لدراسات سزكين، بدأ استقدام علم الطب اليوناني والهلنيستي الى الطب الاسلامي منذ أواخر القرن الأول واستمر حتى اواسط القرن الثالث الهجري. ومن الشخصيات التي عملت على انتقال هذ العلم في هذه المرحلة الاولى: يوحنا بن ماسوية، وعلي بن ربَّن الطبري، وحنين بن اسحاق، وثابت بن قرة.

حركة استقطاب الطب اليوناني القديم والمتأخر، أخذت تتسارع في النصف الأول من القرن الهجري الثالث، لاسيما في اعقاب اقتراحات رجال السياسة والمال

المحبين للعلم، وبفضل الدعم المالي الذي قدّموه في هذا الاتجاه.

في هذا الجو المساعد كان حنين بن اسحق في السابعة عشرة من العمر (نحو ٢١٢ هـ)، لكنه كان لديه الاستعداد لكي ينهض بمهمة الترجمة. بحيث انه أفلح مع تلامذته في ترجمة نحو ١٠٠ أثر لجالينوس حتى آخر عمره(٣).

لابد من التنويه بشأن العلوم الطبيعية اليونانية وتأثيرها على العالم الاسلامي، ان كتاب «ديسقوريدس» في علم النبات كان يحظى بأهمية كبيرة جداً عند اليونانيين. وقام العرب بترجمة هذا الكتاب بدقة وتحقيق. وبواسطة مثل هذه الآثار الكلاسيكية بلغ المسلمون مقاماً يستحق الاهتمام في علم «الحشائش» أو المفردات الطبية(٤).

جزء من العلوم انتقل الى العالم الاسلامي عن طريق الهند. وتحقق هذا الارتباط العلمي في بداية العصر العباسي، وتُرجمت بعض المتون الهندية في الطب والفلك. ويصف الدو ميلي (Aldo Mieli) (١٨٧٩ ـ ١٩٥٠) تأثير العلوم الهندية على الحضارة الاسلامية بأنه عجيب، مشيراً خلال ذلك بالتفصيل الى كتاب ابي ريحان البيروني حول الهند.

ولاريب في أن أهم آثار العلم الهندي كالمقالات الطبية، والآثار الرياضية لعلماء كبار مثل «اربيبهاطا» و«براهما غوبتا»، وأخيراً تلك الآثار المهمة في حقل الفلك ومن بينها جزء رائع من «سيدهانتا» أو «بانكاسيدهانتيكا» تأليف وراهميرا ـوالتي تعود على الأرجح للفترة الواقعة بين القرن الثالث ق. م والقرن الثامن للميلاد ـ قد تركت تأثيراً مهماً على تقدم العلوم وتطورها في عالم الاسلام. كمثال على ذلك هناك كتاب في الفلك يحمل اسم «براهما سيدهانتا» يتألف من ٢١ فصلاً، وينفرد جزء منه للحساب والمعادلات اللامعينة. وكان المسلمون على علم بهذا الكتاب في عهد هارون الرشيد أو قبله بقليل. فكان هذا الكتاب اساساً لأثر باسم «سندهند»، والذي هو عبارة عن تحوير في اسم «سيدهانتا»(٥).

في عام ١٥٤ هـ قدم على المنصور العباسي مجموعة من مفكري السند، بينهم

فلكي هندي بارز يدعى «منكه»، كان بارعاً في علم النجوم الهندي وحساب الفلك لاسيما في طريقة الزيج أو كتاب «براهمسبهط سدهانت» تأليف المنجم والرياضي الهندي «برهمغبت» في ٦٢٨ م. وسأله المنصور ان يعلّم جزءاً من هذه العلوم لمفكري بلاطه، ثم أمر بتعريب ذلك الكتاب.

محمد بن ابراهيم الفزاري (نحو ١٦٠ هـ)، احد علماء بلاط المنصور، أُمر بتعلم علم النجوم الهندي وتصنيف كتاب في حساب الكواكب. ويشير البيروني في رسائله الى كتاب الفزاري باسم «سندهند».

فضلاً عن الفزاري، هناك مفكر آخر في بلاط المنصور يدعى يعقوب بن طارق، وقد تعلم على يد ذلك المنجم الهندي كتاب «اركند». فسجل معلوماته في ثلاثة كتب اشار اليها ابن النديم وابن القفطي في «الفهرست» و«تاريخ الحكماء» بأسماء: «ميزان ارتفاع قوس نصف النهار» و«زيج محلول از سندهند براي هر يك از درجات»، و«تقطيع كردجات الجيب».

«منكه» علّم العلماء العرب كتاباً نجومياً آخر يدعى «آربيهط» ويُسمى عند العرب «تصحيف ارجبهر». وشاع الاسلوب الهندي على أساس تعاليم «منكه» حتى عهد المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) حيث غلبت النجوم اليونانية تدريجياً.

وعلى هذا النحو كان للطب الهندي تأثير كبير على الطب الاسلامي. فسجّل كتاب «الفهرست» لابن النديم ١٢ كتاباً في الطب الهندي باللغة العربية تُرجمت في اوائل العصر العباسي. أهمها كتاب منسوب الى «تشرك» يشتهر في الهند كثيراً. و«تشرك» مفكر هندي كان يحضر في بلاط «كانيشكا» البوذي في حوالي ١٢٠ م.

والكتاب المعروف الآخر هو «سوسروت» الذي استند اليه محمد بن زكريا الرازي.

واستعان المسلمون كذلك في معرفة عدد كبير من العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية بكتب القرابادين الهندية.

علي بن ربّن الطبري أفرد ٣٦ فصلاً للحديث عن الطب الهندي في كتاب

«فردوس الحكمة» المؤلف في ٢٣٥ هـ(٦).

النشاطات العلمية الايرانية بلغت ذروتها في عهد خسرو انوشيروان (حكم ٥٣١ ـ ٥٧٨ م). وكانت مدينة «جنديشابور» ـ وتقع بين شوشتر ودزفول ـ مركز ذلك النشاط العلمي. فشُيِّدت في هذه المدينة المدارس التي دُعي اليها المفكرون والمعلمون من المسيحيين السريان. وتم خلال تلك الفترة وبحضور هذا الفريق العلمي، ترجمة الكتب العلمية من اليونانية والسريانية والسنسكريتية الى البهلوية.

وانصبّ سعي المترجمين في «جنديشابور» أو «جنديسابور» على علم الطب. ولربما يعود تاريخ تأسيس جامعة «جنديشابور» الى القرن الرابع الميلادي، حينما هاجر النساطرة المبعدون عن اودسا (اورفا) الى ايران، فأقام المفكرون النساطرة، في «جنديشابور»، مركز النشاطات العلمية في تلك الفترة.

النساطرة حملوا معهم الترجمات السريانية للكتب اليونانية. وانبرى بعض الحكماء الاشراقيين اليونانيين المبعدين عن اثينا، لتعليم الفلسفة. وترجموا بعض كتب افلاطون وأرسطو الى البهلوية بأمر من انوشيروان(٧).

بعد فتح ايران من قبل المسلمين، كان يُتوقع ان يُترجم عن الفارسية الى العربية. لذلك مثلما ترجم الولاة في الشام وفلسطين الامور الديوانية من اليونانية الى العربية خلال العصر الاموي، فعل الولاة في ايران نفس هذا الشيء مع المتون البهلوية. والترجمات الاخرى التي تمت قبل العصر العباسي من البهلوية الى العربية، كانت ذات جانب أدبي أو تاريخي حظيت باهتمام المفكرين.

المجموعة الثالثة من المتون المترجمة من البهلوية الى العربية تختلف عن المجموعتين السابقتين، حيث تمت عن طريق حماية ودعم الجماعات أو الشخصيات الايرانية صاحبة المنصب والنفوذ في البلاط العباسي. فالبرامكة على سبيل المثال لعبوا في عهد هارون الرشيد دوراً كبيراً في جذب المفكرين الايرانيين واستقدامهم الى بغداد، وبالتالي الى نقل العلوم الايرانية، وترجمتها.

العلوم التي انتقلت في هذه المرحلة من ايران الى العالم الاسلامي معظمها في الفلك لاسيما في التنجيم السياسي أو تاريخ التنجيم. كما دُعي خلال هذه الفترة بعض الأطباء المشهورين من مدينة «جنديشابور» الى بغداد ومن بينهم اطباء اسرة بُختيشوع(٨).

في العصر العباسي تُرجمت كتب من البهلوية الى العربية. وتحدث ابن النديم عن ١٥ مترجماً للغة البهلوية الى العربية فضلاً عن آل نوبخت. ويُعد أبو سهل بن نوبخت ـ منجم المنصور المعروف ـ الذي عاش حتى عهد الرشيد، وابنه الحسن بن سهل، وابو الحسن علي بن زياد التميمي، من مترجمي الكتب النجومية الايرانية. ومن هذه الكتب «زيج شهريار» الذي ترجمه ابو سهل بن نوبخت من البهلوية الى العربية. وأُلف هذا الزيج في عهد يزدجرد، آخر امبراطور ساساني. وقدم ابو حمزة الاصفهاني شرحاً لهذا الزيج، ووصفه بدقة أبو معشر البلخي، الفلكي المشهور في القرن الثالث الهجري.

من الخصوصيات التي تحظى بالاهتمام والفريدة لزيج شهريار، كما يقول البيروني في «الآثار الباقية» هي انه وخلافاً لجميع أو معظم الحسابات النجومية المتداولة عند الامم، يبدأ باليوم منذ منتصف الليل، بالضبط كما هو متعارف اليوم في العالم. بينما حساب المنجمين الاوربيين فضلاً عن اليونانيين والمسلمين يبدأ حتى عام ١٩٢٥ منذ منتصف النهار.

كذلك ترجمت العديد من الكتب في علم أحكام النجوم، من البهلوية الى العربية. والغريب في الامر ان العديد من مصطلحات أحكام النجوم الفارسية نفذت الى العربية مثل: كدخدا، وجانبختان، وهيلاج، وغيرها(٩).

على أساس دراسات «نالينو»، يُعد كتاب المنجم اليوناني «توكروس» واحداً من عدة كتب باللغة البهلوية في علم أحكام النجوم، بينما حملت ترجمته العربية اسم «تنكلوسا». ويبدو ان عنوان هذا الكتاب هو «صور الوجوه».

الكتاب الآخر باللغة البهلوية في علم أحكام النجوم منسوب الى «بزرگمهر»

ويحمل عنوان «بزيدج». وهذا الكتاب في الواقع ترجمة بهلوية لأثر نجومي لفاليس أو أليس الرومي أو المصري، والذي يضم عشر مقالات باسم «انطولوجيا» بمعنى «المنتخب»، حيث يدعى في الترجمة البهلوية «وزيدك»، وفي الترجمة العربية «بزيدج».

المنجمون الايرانيون، فضلاً عن ترجمتهم لهذا الأثر، اضافوا اليه موارد اخرى ونسبوه الى «بوذرجمهر»(١٠).

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ السيد حسن تقي زاده، تاريخ العلوم في الاسلام، تحقيق عزيز الله عليزادة، طهران، فردوس، ٢٠٠٠ م، ص ٣٠ ـ ٣١.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٧٨ ـ ٩١.

٣ ـ فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ج ٣، طهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ٢٠٠١ م، المقدمة، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٤ ـ الدوميلي، العلوم الاسلامية ودورها في تطورات العالم العلمية، ترجمة محمد رضا الرضوي، طهران، ١٩٩٢، ص ٧٧ ـ ٧٩.

٥ ـ المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨٤، دليسي اونزاوليري، انتقال العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي، ترجمة أحمد آرام، طهران، جامعة طهران، ١٩٧١، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

٦ ـ السيد حسن تقي زاده، مصدر سابق، ص ٨٠ ـ ٩١؛ ديمتري غوناس، الفكر اليوناني، الثقافة العربية، حركة ترجمة الكتب اليونانية الى العربية في بغداد والمجتمع العباسي الأول (القرن ٢ ـ ٤ هـ / ٨ ـ ١٠ م)، ترجمة محمد سعيد الحنائي الكاشاني، طهران، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢ م، ص ٣٤ ـ ٣٥.

٧ ـ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ٣٧ ـ ٣٨.

٨ ـ دليسي اونزاوليزي، مصدر سابق، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

٩ ـ السيد حسن تقي زاده، مصدر سابق، ص ٩٤ ـ ١٠٣.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

الفصل الثالث

حركة الترجمة

ان ترسيخ دعائم الحكومة الاسلامية الفتية، وتوسيع الفتوحات، وصد الغزاة، امر قد استنفد جلّ اهتمام مسلمي صدر الاسلام وقواهم وطاقاتهم. فعلى الصعيد العلمي كان معظم اهتمامهم يتجه نحو القرآن الكريم وأحكام هذا الكتاب المقدس، بينما اهتموا على صعيد العلوم الاخرى بالفقه، والنحو، وتاريخ الفتوحات.

لكن ما أن تباطأت حركة الفتوحات وترسخت دعائم النظام الاسلامي وفرغ المسلمون نسبياً من تدوين اساس العلوم الاسلامية، اخذ اهتمام المجتمع الاسلامي يتجه نحو العلوم والصناعات والفنون التي كانت في معظمها تحت تصرف غير المسلمين، وذلك في ضوء السياسة المشجعة لبعض الخلفاء العباسيين والأموال الطائلة التي راحت تنفق من بيت المال لتحقيق هذا الغرض.

المسلمون وبفضل الثقافة السماوية للاسلام واستخدام معارف القرآن الكريم الالهية، كانوا قد بلغوا مستوى رفيعاً من الكمال الفكري، ولذلك كانوا متعطشين للوقوف على معارف وأفكار سائر الامم والحضارات العالمية. والمصدر الأساس

لهذا التعطش هو الآيات القرآنية والأحاديث التي تدعو المسلمين الى كسب العلوم وتحثهم على استحصال المعرفة(١).

اذن كانت ترجمة آثار الحضارات التي كانت تتمتع حينذاك بدرجات عالية من التطور العلمي والفكري، الخطوة الاولى على طريق كسب العلم والخبرة في المجالات المذكورة. وخلال فترة قصيرة تصاعد الشوق والحماس عند الحكام والمفكرين وطلاب العلم في العالم الاسلامي في هذا الاتجاه حتى سمي هذا العصر فيما بعد بعصر حركة أو نهضة الترجمة.

المصنفات التي تتحدث عن تاريخ الحضارة الاسلامية، درست هذه المرحلة بالتفصيل، ومن أهم هذه المصنفات: الفهرست لابن النديم، وأخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن أبي أصيبعة، وتاريخ الحكماء لابن القفطي. واستند الباحثون والمحققون المتأخرون المهتمون بتاريخ حضارة الاسلام وثقافته الى هذه الكتب في الوقوف على تسامي أو تراجع هذه الحضارة والثقافة.

ويبدو ان العصر الاموي لم يشهد ترجمة للكتب العلمية، ولم توجد رغبة علمية واعية ومبرمجة لتعريب الآثار اليونانية والسريانية المقتبسة من اليونانية. كما ان ترجمة مجموعة «كنّاش» الطبية لهارون أهرون بن ايمين على يد ماسروجويه لمروان الأول (حكم ٦٤ ـ ٦٥ هـ) كما يبدو، كانت بفعل الحاجة الملحة والضرورية الآنية.

اذن من الواضح ان الحديث عن ترجمة بعض الكتب العلمية الاخرى المهمة في الكيمياء والفلك وغيرهما من اليونانية الى العربية بايعاز من ولي العهد الاموي خالد بن يزيد (ت بعد ٨٥ هـ)، أمر من وضع بعض المتأخرين(٢).

معظم ما تم ترجمته في العصر الأموي، كان عبارة عن وثائق ادارية وسياسية وتجارية، وهي ترجمة فرضتها ضرورة الارتباط بين الحكام الجدد والأتباع من غير العرب. بل وحتى تلك المواضيع التي يمكن ان تكون ثقافية كالرسالة التي قيل ان الاسكندر كتبها لأرسطو، ترجمت لضرورة عسكرية او ادارية(٣).

حركة الترجمة الواعية التي خلفت آثاراً تاريخية واجتماعية وثقافية عميقة وواسعة، بدأت بظهور اوائل الخلفاء العباسيين.

ابوالعباس السفاح ـ الذي هو اول خليفة عباسي ـ انصبّ اهتمامه في عهده القصير (١٣٢ ـ ١٣٦ هـ) على ترسيخ دعائم السلطة العباسية. اما ابوجعفر المنصور ـ الخليفة العباسي الثاني ـ (حكم ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ) فقد خطا خطوات مهمة على صعيد ترجمة علوم الأجانب. وازدهرت حركة الترجمة في عهده حتى ان المؤرخين يعتبرونه المشيد والمروج لحركة الترجمة.

أبوجعفر المنصور شيد مدينة بغداد واتخذها عاصمة له. وكان اول حاكم يستقدم المنجمين الى بلاطه، ثم حذا حذوه سائر الحكام. فكان لا يقوم بأي عمل مهم ما لم يستشر المنجمين. وكان الايرانيون يشتهرون بالتنجيم آنذاك الأمر الذي دفع بالمنصور الى حمل بعضهم الى بغداد. وكان نوبخت الزرداشتي أشهر اولئك المنجمين وأولهم. وأعلن هذا المنجم اسلامه بعد فترة فكان مؤسساً لأسرة اختارت المذهب الشيعي فيما بعد.

وظلت هذه الأسرة في بلاط العباسيين، فظهر منها حكوميون، وعلماء كلام، ومترجمون، وعلماء فلك. وألف بعض أشهر افرادها لاسيما نوبخت وابنه ابا سهل للعباسيين كتباً في حركة النجوم والكواكب. كما كانت لديهم بحوث في العلوم المترجمة مع اضافة ما كان لديهم من آراء ضمن بعض المؤلفات(٤).

ومن المنجمين الآخرين الذين اشتهروا بين المترجمين، هو العالم الشيعي محمد بن ابراهيم الفزاري (ت ١٧٨ هـ). وكان ابوه ابراهيم، اول مسلم يصنع الأسطرلاب.

محمد بن ابراهيم الذي كان اول فلكي مسلم كبير، ترجم بايعاز من المنصور العباسي كتاب «سد هانته» تأليف الفلكي الهندي «براهما غوبتاي» ـ الذي يبحث في علم الفلك على اساس الاسلوب الهندي ـ من السنسكريتية الى العربية. ثم ألف على أساس ذلك كتاب «السند هند» الشهير والذي ظل اوثق مرجع للمعلومات الفلكية حتى أيام المأمون العباسي.

العديد من العلماء المسلمين ألفوا كتباً على أساس هذا الكتاب وتقليداً له. والكتاب المذكور يحظى بأهمية رياضية كبيرة ايضاً لأنه علّم الأرقام الهندية للمسلمين(٥).

«الزيج الشهرياري» الذي صنف في ايام انوشيروان في ايران، كتاب فلكي آخر ترجمه الى العربية ابوالحسن علي بن زياد التميمي في عهد المنصور. والرغبة التي كانت لدى المنصور في علم الفلك والنجوم، دفعته لترجمة كتب اخرى في متعلقات هذا العلم، كالهندسة. لذلك ارسل كتاباً لامبراطور الروم يسأله أن يبعث اليه كتباً في الفلك والهندسة، فبعث ملك الروم اليه كتاب «اصول الهندسة» لاقليدس، وكتاب المجسطي، وعدة كتب اخرى في العلوم الطبيعية. فكان كتاب «اصول الهندسة» لاقليدس، اول كتاب يوناني يترجم الى العربية(٦).

اهمية معرفة الأجرام السماوية وخصوصياتها في اطار الاحكام العملية للاسلام، كانت تنسجم مع هذه الجهود العلمية. ولذلك لم يمض وقت طويل حتى أصبح علم الفلك أحد العلوم التي يحتاجها المسلمون في دينهم ودنياهم، واستقطب اهتمام الكثير من العلماء في العالم الاسلامي.

ويمكن ان تكون العوامل التالية من بين العوامل التي أشعرت المسلمين بالحاجة الى علم الفلك:

١ـ الآيات القرآنية التي تدعو المسلمين للتفكر في السماوات والارض والشمس والقمر والنجوم(٧).

٢ـ اهمية بعض الظواهر السماوية كالكسوف والخسوف، في ايجاد بعض التكاليف الدينية الخاصة.

٣ـ الدور المهم الذي تلعبه معرفة مواقع القمر والشمس وبعض الكواكب والأجرام السماوية في العديد من الطقوس الدينية، كالصلاة، والصوم، والحج، ومعرفة القبلة، وحرمة القتال في الأشهر الحرم(٨).

الجهود التي بذلتها الامم الاخرى في حقل علم الفلك والنجوم هي في الغالب من اجل اعتقادهم بوضع الأجرام السماوية وتأثيرها في بركة ونحاسة الامور والأيام، وهو الاعتقاد الذي حاربه الاسلام بشدة واعتبره خرافة وكفراً.

في بلاط المنصور العباسي ترجمت كتب طبية ايضاً. فحينما مرض المنصور في اواخر عمره وأخذ يعاني من مرض في معدته وفقد شهيته، وقد عجز اطباء البلاط عن مداواته، استدعى المنصور الطبيب النسطوري جرجيس بن جبرئيل بن بختيشوع رئيس مستشفى «جنديشابور» والذي كان بمثابة اعظم مدرسة طبية في ذلك العصر، وذلك في عام ٤٧ هـ لمعالجته.

جرجيس الذي يعد صاحب مؤلفات كثيرة جداً، أوكل امور ذلك المستشفى الى ولده بختيشوع، ويمم وجهه شطر بغداد. واستطاع هذا الرجل خلال مدة قصيرة ان يستميل المنصور اليه فخلع عليه وأسكنه في قصر خاص لما رأى فيه من حذاقة، ونقاء ووقار وهيبة وفصاحة، ولم يسمح له بالعودة الى جنديشابور.

وبما انه كان يتوق للتأليف وعلى معرفة جيدة باللغات السريانية والعربية والبهلوية واليونانية، ترجم للمنصور بعض الكتب الطبية اليونانية، فضلاً عن الكتب التي ألفها بالسريانية(٩).

وفي عهد المنصور أيضاً ترجم الكاتب الايراني عبدالله بن المقفع (ت ١٤١ هـ) بعض الكتب الأدبية من البهلوية الى العربية ومنها كتاب الأدب الكبير، وكتاب الأدب الصغير(١٠).

الخليفة المهدي (ت ١٦٩ هـ) ـ ابن المنصور ـ اوصى بترجمة «طوبيقا» أرسطو الى العربية. وهذه الترجمة تمت على أساس النسخة السريانية ثم مطابقتها مع النسخة اليونانية من قبل الأسقف النسطوري تيموتي الأول وبمساعدة والي الموصل ابي نوح، في عام ١٦٦ هـ.

هذه الترجمة للطوبيقا، ليست ترجمتها الوحيدة، في حدود مائة عام بعد ذلك

ترجمت الطوبيقا الى العربية عن اللغة اليونانية مباشرة على يد أبي عثمان الدمشقي. ثم ترجمت بعد خمسين عاماً على يد يحيى بن عدي (ت ٣٦٣ هـ) عن نسخة اسحاق بن حنين السريانية(١١).

لربما السبب في اختيار هذا الكتاب الذي هو من آثار أرسطو الخاصة والاصرار على ترجمته، يعود الى انه يعلّم الجدل ويقدم بعض القواعد في عملية النقاش والسؤال والجواب بين شخصين يختلفان في الرأي والتفكير.

المهدي حينما استلم زمام الامور كانت المناظرات بين الأديان التي بدأت منذ أيام المنصور العباسي، قد تصاعدت، وكان المسيحيون واليهود، معارضين فكريين اقوياء في تلك المناظرات الفكرية والدينية نظراً لما لديهم من تجربة طويلة تمتد لقرون في هذا المضمار. هذا فضلاً عن أن ظهور او نمو الفرق المثيرة للتساؤل كالمانوية، والبرديصانية، والمرقونية في أيام المهدي، كان يدعو الى ضرورة تقوية البحوث الكلامية من جانب الدولة العباسية التي تتحدث باسم الاسلام وتدعو اليه. لذلك كان الاصرار على مثل هذه الترجمة، امراً تقتضيه ضرورة مثل هذه البحوث(١٢).

عهد هارون الرشيد (حكم ١٧٠ ـ ١٩٣ هـ)

لا يوجد لدينا تقرير ذو بال بشأن ترجمة الآثار الأجنبية في عهدي المهدي (حكم ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) والهادي (حكم ١٦٩ ـ ١٧٠ هـ) اللذين جاءا بعد المنصور. ولكن يبدو ان بعض النشاطات الجزئية على هذا الصعيد جرت في عهد هارون الرشيد، الخليفة العباسي الخامس. وقدم المهدي الخدمات في حقل بناء الطرق، ولكن لم يحصل في عصره نشاط علمي كبير. اما الهادي ابن المهدي الذي ولد في الري من ام ايرانية تدعى «الخيزران»، فانه لم يمر على حكمه سوى عام واحد حتى قتل على يد أخيه هارون الرشيد.

اهتم هارون الرشيد في تطوير العلوم وترجمة الآثار الاجنبية. وقدم مع وزيره يحيى بن خالد البرمكي مساعدات كبيرة للعلماء الذين كانوا يدرسون ويترجمون الآثار العلمية اليونانية. وبعثا الرسل الى الامبراطورية الرومانية لشراء النسخ الخطية اليونانية. وهذا ما ادى الى دخول الكتب اليونانية القيمة الى بغداد.

تقاطر العلماء والأطباء الهنود، والايرانيون، والسريان على بغداد، وجّه اهتمام عامة الناس نحو علوم وكتب الامم الاخرى. فهؤلاء العلماء الذين كانوا على معرفة باللغة العربية، كانوا يحثون الناس على تحصيل العلوم. ولذلك كان الحكام المسلمون، وعلى عكس سنة غيرهم من الفاتحين، ينقلون مكتبات المدن التي يفتحونها الى بغداد ويترجمون كتبها الى اللغة العربية.

فهارون الرشيد وبعد فتحه لأنقرة وعمورية وسائر مدن الامبراطورية البيزنطية، حمل الكثير من مكتباتها التي كانت حول الطب اليوناني الى بغداد وأمر أحد أطبائه ويدعى يوحنا بن ماسويه السرياني (ت ٢٤٢ هـ) ـ الذي ظل طبيباً في البلاط العباسي حتى عهد المتوكل ولديه مؤلفات في علم الطب ـ بترجمتها الى العربية(١٣).

الآثار الطبية الاخرى التي ترجمت بأمر هارون الرشيد، هي تلك التي ترجمها الطبيب الهندي «منكه». فهذا الطبيب استدعاه يحيى بن خالد البرمكي من الهند لعلاج هارون الرشيد. ومن أعمال «منكه» ـ الذي كان يعرف اللغة الفارسية أيضاً ـ ترجمة الآثار العلمية الهندية والايرانية الى العربية. وكان على معرفة بعلم الفلك ايضاً وله مؤلفات كثيرة(١٤).

كما أمر هارون الرشيد الحجاج بن يوسف بن مطر بترجمة كتاب اصول هندسة اقليدس لأول مرة، ويحيى بن خالد البرمكي ـ وزيره ـ بترجمة كتاب المجسطي تأليف بطليموس في الاسكندرية في القرن الثاني قبل الميلاد.

بترجمة هذين الكتابين، اضافةً الى «السندهند» والزيج الشهرياري، والتي تمثل ثلاثة أنماط لعلم الفلك والعلوم المتصلة به في ذلك الزمان: الهندية، والايرانية،

واليونانية، تمهدت الأرضية لازدهار وتطور تلك العلوم بين المسلمين.

المسلمون ومن خلال شرحهم لهذه الكتب وابداء وجهات نظرهم في محتوياتها وابتداع واضافة مواضيع جديدة، بادروا الى تأليف كتب جديدة.

المترجم الآخر الذي ترجم في عهد هارون الرشيد عدة كتب في النجوم وعلم الفلك، هو الفضل بن نوبخت (ت ١٩٩ هـ) من اسرة نوبخت المعروفة التي سبق ان أشرنا اليها. كان يترجم من البهلوية الى العربية وقد ولاه هارون رئاسة مكتبته(١٥).

من الخطوات الاخرى التي خطاها المنصور في طريق تطوير الترجمة ودفع عجلتها الى الأمام، هو حفظ وتوسيع المؤسسة العلمية التي كانت تعرف بـ«بيت الحكمة»، وهو التراث الذي ظل قائماً من العصر الساساني. في العصر الساساني، كان بيت الحكمة او المكتبة السلطانية، عبارة عن ارشيف وطني مطلوب، أي كان مكاناً تستنسخ فيه الروايات المنظومة في التاريخ والحرب وقصص الحب الايرانية، وتحفظ فيه.

كان بيت الحكمة في ايام المنصور، جزءاً من النظام الاداري للعباسيين، وقد أسس في بغداد طبقاً لنموذج ساساني. وكانت مهمته تتلخص في ترجمة تاريخ الساسانيين وثقافتهم من البهلوية الى العربية وحفظها. ومن اجل تحقيق هذا الغرض استخدم مترجمين قديرين. كما كان يعمل فيه عدد من الصحافين لحفظ الكتب وصيانتها.

استمرت هذه الوظائف لبيت الحكمة خلال عهد هارون الرشيد او بشكل أدق خلال عهد البرامكة. اما في عهد المأمون فقد أُضيفت وظائف اخرى لبيت الحكمة والتي هي عبارة عن نشاطات تتعلق بالبحوث والدراسات في شتى الحقول العلمية بما فيها علم الفلك، والرياضيات. والعمل الذي قام به بيت الحكمة في حركة ترجمة الآثار اليونانية الى العربية، ايجاد الجو المناسب لظهور الحاجة الى الترجمة العلمية(١٦).

عهد المأمون (حكم ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ)

الأمين (حكم ١٩٣ ـ ١٩٨ هـ) الذي حكم بعد ابيه هارون الرشيد، قتل خلال حرب طاحنة مع أخيه المأمون على الخلافة. وسقطت بغداد في يد المأمون في آخر المطاف. والمأمون الذي كانت امه جارية ايرانية، حينما تسلم السلطة كانت المباحث الكلامية على اساس استنباطات مختلفة لآيات القرآن الكريم، قد بلغت ذروتها.

ويعد المعتزلة احدى الفرق الفكرية التي ظهرت على أساس لون من هذه المباحث. وكان المأمون مولعاً بالمباحث المنطقية والفلسفية، وتعرف عن طريق مطالعة الآثار المترجمة، على طريقة القياس التي يؤمن بها المعتزلة.

وكان على علم بأفكار المعتزلة قبل تسلمه السلطة ووجدها تنسجم مع طبعه وفكره. لذلك اعلن عن رسمية المذهب المعتزلي بعد خلافته بسنوات وذلك في عام ٢١٢ هـ.

ازدهر بيت الحكمة في عهد المأمون لأنه بادر الى جمع العلوم وترجمتها وتدوينها، لاسيما الفلسفة من اجل تعزيز عقائد المعتزلة، وهي العقائد التي كان ينزع اليها. وكان ذلك الازدهار عظيماً الى درجة بحيث عمَّت على جامعة «جنديشابور» التي كانت قدوة للمراكز العلمية والثقافية في ذلك العصر(١٧).

طبقاً لتقرير ابن النديم في كتاب «الفهرست» فان المأمون رأى ارسطو الحكيم في المنام وهو يوجه اليه بعض التساؤلات. وحينما استيقظ، كانت تراوده فكرة ترجمة مؤلفاته. ولتحقيق هذا الغرض بعث كتاباً الى ملك الروم يسأله فيه ان يبعث اليه مختارات من العلوم القديمة المنتشرة في بلاده.

ووافق ملك الروم على طلب المأمون بعد مفاوضات طويلة. فبعث المأمون الحجاج بن يوسف بن مطر، وابن بطريق، وسلماً رئيس بيت الحكمة، وغيرهم، لحمل الى بغداد ما يستحسنونه من الآثار العلمية. ثم وضع المأمون شيخ المترجمين

حنين بن اسحاق العبادي المسيحي رئيساً على هؤلاء لترجمة الآثار التي حصلوا عليها في مضمار الفلسفة اليونانية(١٨).

بجهود المأمون تم جمع التراث اليوناني والهندي والايراني والعربي في بيت الحكمة. واضاف اليه بعض وثائق وأشعار الشعر الجاهلي والرسائل ما قبل الاسلام من أجل اغنائه.

وكانت ترجمة الكتب التي ترجمت الى اللغة العربية، تمثل النشاط الأساسي لبيت الحكمة. واستخدم المأمون مترجمين بارزين وبارعين لترجمة تلك الآثار من اليونانية والرومية والقبطية، والسريانية، والهندية والبهلوية. ومن أشهر مترجمي بيت الحكمة ما يلي:

يحيى بن بطريق، وعبدالله بن المقفع، ويوحنا بن ماسويه، والحجاج بن مطر، وحنين بن اسحاق وابنه اسحاق بن حنين، وحُبيش بن الحسن، وثابت بن قرة(١٩).

اذن تحول بيت الحكمة في عهد المأمون الى مركز أساسي لانتقال وترجمة العلوم الانسانية، فضلاً عن الدراسة والبحث العلمي الحر.

ومن اجل ان يكمل المأمون بيت الحكمة شيد مرصداً تابعاً له في بغداد بالقرب من باب الشماسية. ولذلك تعد هذه الفترة اكثر عهود الفلك الاسلامي تألقاً كما يقول «نالينو». وكان يدير بيت الحكمة علماء بارزون يدعى كل واحد منهم بـ«صاحب بيت الحكمة»، أشهرهم: سهل بن هارون، وسعيد بن هارون، وسلم أو سلمان(٢٠).

العامل الاول الذي حد من عظمة بيت الحكمة هو انتقال مركز الحكومة الاسلامية من بغداد الى سامراء في عهد المعتصم العباسي (حكم ٢١٨ ـ ٢٢٧)، ويقول المؤرخون ان هذه المؤسسة ظلت قائمة حتى الغزو المغولي لبغداد في عام ٦٥٦ هـ.

وبفضل حركة الترجمة التي شهدها بيت الحكمة، بقيت أعداد كبيرة من الآثار العلمية القيمة في العالم. وبفضل ابداعات المفكرين والعلماء المسلمين تسامى التراث العلمي وحصلت فيه تطورات علمية كبرى.

اضف الى ذلك ان هذه المؤسسة العلمية أصبحت مثالاً لسائر الحكام المسلمين. فالخليفة الأموي بالأندلس المستنصر بالله (حكم ٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ) شيد في قرطبة مكتبة كبرى، والخليفة الفاطمي العزيز بالله (حكم ٣٦٥ ـ ٣٨٦ هـ) اسس خزانة الكتب في مصر، والحاكم بأمر الله (حكم ٣٨٦ ـ ٤١١ هـ) شيد دار الحكمة بالقاهرة(٢١).

اذن قطعت خطوات جادة لتقوية وتعزيز حركة الترجمة في عهد المأمون العباسي. وكان المعتزلة يطالعون بدقة كتب ارسطو المترجمة ويعتمدون عليها كثيراً في مناظراتهم مع الآخرين، وهذا ما أدى الى تطور علم الكلام وانتشاره.

كان المأمون يضع علامة على كل كتاب يترجم باسمه ويدعو الناس لقراءته وتعلمه. وأدى اهتمامه الشديد بالترجمة ومترجمي الكتب الفلسفية والمنطقية، الى قدوم الكثير من المترجمين من ايران، والعراق، والهند، والشام، من أديان وأعراق مختلفة كالنساطرة، واليعاقبة، والصابئة، والزرادشتية، والرومان، والبراهمة، وقيامهم بترجمة الكثير من الكتب من اليونانية، والفارسية، والسريانية، والهندية، والقبطية، واللاتينية وغيرها. وازدادت في هذه الفترة اماكن بيع الكتب، والمؤسسات والمحافل العلمية والأدبية في بغداد(٢٢).

وفضلاً عن النشاطات التي كان يمارسها المأمون في حقل الترجمة كان هناك آخرون غيره ينشطون في هذا المجال بشكل مستقل أيضاً كأبناء موسى بن شاكر المعروفين ببني موسى وهم احمد ومحمد والحسن.

وكان موسى بن شاكر قاطعاً للطرق في منطقة خراسان، إلّا انه صادق المأمون فيما بعد. وحينما توفي اهتم المأمون بتعليم أبنائه وتربيتهم وأرسلهم الى بيت الحكمة للتعلم. فتخصص كل واحد منهم في علم من العلوم: محمد في الهندسة والفلك

والرياضيات والطبيعيات، واحمد في الميكانيكا، والحسن في الهندسة.

انفق هؤلاء الإخوة فيما بعد أموالاً طائلة على ترجمة علوم الأجانب، ومن خطواتهم في هذا المجال ارسال حنين بن اسحاق الى بلاد الروم لجمع الكتب المفيدة، واستخدام المترجمين الحاذقين. ولبني موسى استنتاجات رائعة في الهيئة، والميكانيكا، والهندسة، وألفوا الكثير من الكتب في هذه الحقول والتي ترجمت الى اللغة اللاتينية في خلال حركة الترجمة التي شهدتها اوربا. ومنها «رسالة في علم الميكانيكا» تعود الى عام ٢٤٦ ـ في عهد المتوكل ـ والتي تعد اول رسالة في هذا الحقل في عهد الاسلام(٢٣).

من المعاصرين للمأمون وبني موسى، هو محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٤ هـ)، الذي لعبت آثاره دوراً مهماً في اشتهاره وذيوع صيته العلمي. وبما انه كان أحد علماء الفلك ورئيس مكتبة المأمون، فقد انتفع في مؤلفاته ومحاضراته في مدرسة «جنديشابور»، من المؤلفات المترجمة لسائر الاقوام والأمم، لاسيما تلك المترجمة عن الهندية والايرانية القديمة.

ويعد الخوارزمي اول من ألف في الجبر والمقابلة لذلك يعتبر المؤسس لعلم الجبر كعلم مستقل. ولذلك يرادف اسمه في اوروبا لفن المحاسبة. وخلد كتابه في الغرب من خلال حمله لاسم «الجبرا» وهو الاسم الذي يطلق هناك على علم الجبر(٢٤).

اما حنين بن اسحاق العبادي (١٩٤ ـ ٢٦٤ هـ) والمعروف بشيخ المترجمين، فهو أحد أشهر المترجمين من اليونانية الى العربية في عهد المأمون وما تلاه. وكان من نصارى الحيرة. فذهب الى البصرة لتعلم اللغة العربية، ثم الى بغداد لدراسة علم الطب. فواجه صعوبات بالغة إذ ان الأطباء ولاسيما أطباء «جنديشابور» لم تكن لديهم الرغبة لادخال الطبقات الاجتماعية الدنيا الى جوقتهم. ورغم ذلك أصر حنين على تحصيل علم الطب وباللغة اليونانية، ولذلك اضطر للسفر الى الاسكندرية، فتعلم اللغة اليونانية والأدب اليوناني وحفظ اشعار هوميروس

خلال عامين.

وحينما عاد حنين الى بغداد كان يتقن اللغات اليونانية والسريـانية والبهـلوية فضلاً عن العربية. فشعر أطباء بغداد الذين أبعدوه عنهم في بـادئ الأمـر، انهـم بحاجة اليه. وأشهر اولئك الأطباء كان يوحنا بن ماسويه. فاستخدمه هذا الأخير كي يترجم كتب جالينوس الى العربية والسريانية.

وترجم حنين كذلك كتاب «التشريح» لجالينوس، لجبرئيل بن بختيشوع، رئيس أطباء البلاط. وقلما كان هناك كتاب لجالينوس لم يترجمه حنين أو لم ينقحه على الأقل، لأن حنيناً فضلاً عن براعته في اللغتين العربية واليونانية، كان على معرفة جيدة بعلم الطب.

كذلك فضلاً عن ترجمته لكثير من الكتب للمأمون في الحقل الطـبي، تـرجـم العديد من الكتب الاخرى لبني موسى والآخرين. لديه بعض المؤلفات ايضاً ومنها رسالة في آثار جالينوس. واصل عمله في حقل الترجمة من بعده، ابنه اسحاق(٢٥).

مرحلة ما بعد المأمون

كان حنين بن اسحاق منهمكاً في الترجمة خلال عهد المتوكل العباسي (حكم ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ). وقد انتخبه المتوكل لرئاسة المترجمين لتهذيب ترجمة المترجمين الآخرين مثل استيفان بن باسيل، وموسى بن خالد.

واشتهر اسحاق بن حنين (ت ٢٩٩ هـ) في الترجمة ايضاً، فترجم معظم الآثار الفلسفية ومن بينها مؤلفات أرسطو ككتاب «المقالات» وشروح هذه المؤلفات. ثم أصبح مقرباً جداً لدى قاسم بن عبيدالله وزير المـعتضد العباسي (حكـم ٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ). وكانت لديه ـ فضلاً عن الترجمة ـ مؤلفات في الطب والعقاقير(٢٦).

«ثابت بن قرة» (٢٢١ ـ ٢٨٨ هـ)، كان أحد المترجمين المعروفين خلال هذه الفترة، كما كان رياضياً وطبيباً وفيلسوفاً صابئياً يقيم بحران. كان يمتهن الصيرفة في

بادئ الأمر ثم مال نحو الطب والفلسفة والنجوم، فبرع في هذه الفروع. فضمه المعتضد الى سلك المنجمين وعلماء الفلك.

كان يتقن اللغة السريانية وترجم بعض الكتب الى العربية. ولديه مؤلفات في الرياضيات، والطب، والمنطق، والنجوم. كما ألف كتاباً في المذهب الصابئي. ترجم الى العربية المصنفات اليونانية في الرياضيات والنجوم وشرحها. كما نقح ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر لمجسطي اقليدس.

كان ثابت بن قرة أقرب الى المعتضد من جميع وزرائه وندمائه حتى انه كان يجالسه ويحادثه ويضاحكه لفترة طويلة من الزمن. فهو رئيس سلالة من الأطباء والمنجمين والرياضيين المعروفين في ذلك العصر، ومنهم سنان بن ثابت (ت ٣٣٢ هـ) رئيس اطباء بلاط المقتدر، الخليفة العباسي الثامن عشر (حكم ٢٩٥ ـ ٣٢٠ هـ)، ثم من مقربي القاهر (حكم ٣٢٠ ـ ٣٢٢). لديه مؤلفات كثيرة(٢٧).

نهاية حركة الترجمة، والازدهار العلمي في العصر البويهي

اخذت حركة الترجمة تنزع نحو الأفول بعد قرنين من العمل الجاد، حتى انتهى امرها تماماً في مطلع الألفية الميلادية الجديدة. غير ان افول حركة الترجمة لا يعني انعدام الرغبة في العلوم المترجمة، أو انخفاض عدد العلماء البارعين في الترجمة من اليونانية، بل كان الأمر على العكس من ذلك حيث شهد ذلك العصر من خلال تأسيس مستشفى العضدي في بغداد (٣٧٢ هـ) وتجمع العلماء والمترجمين المرتبطين به كنظيف بن يمن الرومي وزميله ابراهيم بن بكوش العشاري، ازدهاراً في النشاطات العلمية في نهاية القرن الهجري الرابع، والذي اقترن مع العصر البويهي.

العامل الرئيس الذي يقف خلف انطفاء شعلة الترجمة، كان عبارة عن ضرورة تقديم مواضيع جديدة. بتعبير آخر: لقد فقدت حركة الترجمة موضوعيتها العلمية والاجتماعية.

ان عدم تقديم مواضيع جديدة، لا يعني عدم وجود كتاب يوناني آخر لكي يترجم، بل بمعنى عدم وجود كتاب يوناني آخر يلبي حاجة وطموحات العلماء. فقد ترجمت معظم الكتب في شتى الحقول العلمية، وبلغت تلك الحقول مستوى علمياً أعلى من مستوى الآثار المترجمة. وبذلك فقدت الآثار المترجمة حداثتها العلمية وحل محلها الانطلاق لبحوث ودراسات جديدة. لذلك صار التأكيد على التأليف باللغة العربية بدلاً من الترجمة اليها.

وكانت هذه العملية قد بدأت منذ فترة طويلة وصارت مشهودة في القرن الثاني. ثم اصبحت غالبة في عصر البويهيين بحيث لم يعد للترجمة أي اثر، وبلغت نهضة الترجمة نهايتها(٢٨).

خلال تطور مواز مع ظهور التجزئة السياسية في القرن الرابع الهجري ـ وهي الخصوصية التي تميز بها العصر البويهي ـ وظهور مجتمع ذي مصالح اسلامية مشتركة، انفصلت النشاطات العلمية والفلسفية عن مركزها الأساس، أي بغداد، وانتشرت في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

بتزايد مراكز القوى السياسية وبالتالي المراكز الثقافية، ومراكز الاحتضان والدعم، تعاظمت بالمقابل النشاطات العلمية والفلسفية ايضاً. ولذلك يعتبر العصر البويهي نهضة احياء ثقافية(٢٩).

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد بروين الغنابادي، طهران، الانتشارات العلمية والثقافية، ١٩٨٣ م، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٢ ـ ديميتري غوتاس، الفكر اليوناني، الثقافة العربية: نهضة ترجمة الكتب اليونانية الى العربية في بغداد والمجتمع العباسي الأول (٢ ـ ٤ هـ / ٨ ـ ١٠ م)، ترجمة محمد سعيد الحنائي الكاشاني، طهران، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢ م، ص ٣٢.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٣.

٤ ـ دليسي اونزاليزي، انتقال العلوم اليونانية الى عالم الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، جامعة طهران، ١٩٦٣، ص ٢٢٣، ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٥ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي ج ٣، ص ١٥٦ ـ ١٥٧؛ المنجد، ذيل «الفزاري».

٦ ـ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ دليسي اونز اوليري، مصدر سابق، ص ٢٣٩ و ٢٤٤.

٧ ـ كنموذج راجع: يونس، الآية ١٠١؛ آل عمران، الآية ١٩٠؛ الأنبياء، الآية ٣٠.

٨ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة، مبحث حرمة التنجيم، قم، منظمة الاعلام الاسلامي، ١٩٩٤، ص ٢٥.

٩ ـ دليسي اونز اوليري، مصدر سابق، ص ٢٣٤ و ٢٣٦.

١٠ ـ المنجد، ذيل «ابن المقفع».

١١ ـ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٧٧ ـ ٨٥.

١٣ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

١٤ ـ نفس المصدر، ص ١٥٦.

١٥ ـ دليسي اونز اوليري، مصدر سابق، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

١٦ ـ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ٦٨ ـ ٧٤.

١٧ ـ دليسي اونز اوليري، مصدر سابق، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

١٨ ـ الدكتور فيليب حِتّي، الدكتور أدورد جرجي، الدكتور جبرائيل جبّور، تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤، ص ٣٨٠؛ عيسى صديق، تاريخ ثقافة ايران من البداية والى اليوم، طهران، ١٩٧٥، ص ١١٠ ـ ١١١.

١٩ ـ راجع: عواد كوركيس، خزائن الكتب القديمة في العراق، بيروت، ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ص ١١١؛ ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد رضا تجدد، طهران ١٣٩١هـ(= ١٩٧١)، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥؛ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، ج ٨، ص ٦٧؛ علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، الترجمة الفارسية منذ القرن ١١ هـ، طهران، ١٩٦٨، ص ٨.

٢٠ ـ راجع: ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، بيروت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣، ص ٢٣٦؛ فيليب الخوري، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ١٣، ١٣٣ ـ ١٣٤، ١٣٩، ٣٢٧.

٢١ ـ دليسي اونزاوليري، مصدر سابق، ص ٢٦٠؛ الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الاسلامية، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦م، من ص ١٨٠. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦:

Encyclopedia of Islam, New edition, s.v. (Astronomy) (by c.a. Nallino).

٢٢ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ١٤٠ ـ ١٤٤.

٢٣ ـ دليسي اونزاوليري، مصدر سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

٢٤ ـ علي أصغر حلبي، تاريخ تمدن الاسلام، طهران، ١٩٨١م، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٥.

٢٥ ـ دليسي اونزاوليري، مصدر سابق، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٢٦ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

٢٧ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ المنجد، ذيل «ثابت بن قرة»، «سنان بن قرة»؛ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

٢٨ ـ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

الفصل الرابع

المراكز العلمية في الحضارة الاسلامية

تتمتع المراكز العلمية في اطار الحضارة الاسلامية بمكانة عالية. والتراث العظيم الثقافي المدوّن خلال العصور يكشف عن ان هذه المراكز كانت ذات فضيلة كبرى في مرحلة تألق الحضارة الاسلامية.

اصلاً تزدهر المكتبات في ايام الشبات، وتظهر مؤسسات مثل المدارس، والجامعات، ودور العلم، وبيوت الحكمة وغيرها في المجتمع الثابت الذي ينبض بالوحدة والسلام والتطور والنجاح.

وفي أي زمان تمهدت مثل هذه الأرضيات في نطاق الحضارة الاسلامية، نمت وازدهرت المدارس والمكتبات العظيمة القائمة وتحولت الى مراكز ثقافية شهيرة في زمانها. والهدف الأساس من ظهور تلك المدارس في اطار الحضارة الاسلامية هو ان يدخل كل أحد الى دين الاسلام عن معرفة ويصبح مسلماً حقيقياً.

الرسول الاكرم ﷺ أرسل منذ الأيام الاولى لبعثته الأفراد الأكفاء الى المناطق المحيطة، للدعوة للاسلام وايصال رسالة الله الى الناس وهدايتهم الى الصراط القويم. فطفيل بن عمرو ـ على سبيل المثال ـ ما أن اعلن اسلامه حتى

أُمِرَ بالعودة الى قبيلته وتعليمها. وقد قتل في خيبر مع ٨٠ من المسلمين وهم يتعلمون القرآن. كما استشهد دعاة كثيرون مثل زيد بن وثنة وحبيب بن عدي على أيدي قبائلهم(١). وأخذت دعوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم العامة تتسع شيئاً فشيئاً، فأصبح أول مسجد شيّد في المدينة مركزاً للتعليم والدعوة والقضاء، وادارة الشؤون السياسية والعسكرية والثقافية.

الامام علي عليه السلام حذا حذو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في أساليبه التربوية، وجعل النظام التربوي في هذه المساجد. وكان يطرح المعارف الاسلامية في اجتماعاته المشتركة مع الخلفاء. وكان مستمراً في بحوثه وحواراته العلمية حتى في ايام الحرب. واستمر هذا النهج بعد استشهاده بواسطة أتباعه، فتأسست في بغداد وسائر بقاع العالم الاسلامي المدارس وبيوت الحكمة والمكتبات.

في مدرسة الامام الصادق عليه السلام كانت تبحث وتتابع جميع الحقول العلمية. وكان الامام عليه السلام يعين لكل فرد من تلامذته تخصصاً. فأمر «ابان بن تغلب» المتبحر في الفقه بملازمة المسجد والنهوض بمهمة الافتاء. و«حمران بن أعين» بالاجابة على السؤالات القرآنية، و«زرارة بن أعين» بالمناظرة والبحث في القضايا الفقهية، و«هشام بن الحكم» بالمناظرة في مواضيع الامامة واصول العقائد(٢).

كان الامام الصادق عليه السلام نفسه يهتم بالقضايا العلمية والتجربية ايضاً. وطبقاً لما ورد عن مختلف العلماء القدامى، كان جابر بن حيان الكوفي ـ وهو أحد تلامذة الامام ـ ذا براعة في مختلف فروع علم الكيمياء.

الامام الصادق عليه السلام، هو المؤسس للمذهب الجعفري في المدينة المنورة الذي كان يتلق فيه العلوم الاسلامية آلاف الطلبة في مختلف الاختصاصات. وكان يتلق على يديه الفقه والمعارف الاسلامية ما يربو على اربعة آلاف طالب. وكان الامام يلقي محاضراته ودروسه في المسجد، وكان تلامذته يقيمون معظم حلقاتهم الدراسية في المسجد أيضاً(٣).

تعد المساجد اولى مراكز الاجتماعات الدينية في العالم الاسلامي. وحتى لو

تحدثنا عن المدارس القديمة الاولى للبلدان الاسلامية، فينبغي الاهتمام بالمسجد. فأبنية المدارس التي كانت مألوفة بعد المساجد، كانت شبيهة بأبنية المساجد، واحتفظت المساجد بجانبها التربوي والتعليمي حتى بعد ايجاد المدارس واتساعها. ففي سيستان شيد شخص يدعى عبدالرحمن بن سمرة (في القرن الأول الهجري) مسجداً جامعاً اخذ يعلم فيه الحسن البصري المسائل الدينية. وكان في بخارى المعروفة بقبلة الاسلام عدة مساجد خاصة بتعليم العلوم الشرعية. وكان في نيشابور ـ التي كانت أحد المراكز السياسية والعلمية المهمة في خراسان ـ مساجد كبرى مثل مسجد المطرزي، والمسجد القديم، ومسجد عقيل، تتخذ محلاً للتعليم والتعلم(٤).

في بعض المدن الاسلامية مساجد معروفة ضمت منذ البداية مكتبات كبرى أو الحقت بها فيما بعد، مثل: جامع البصرة (١٢ هـ)، وجامع الفسطاط (٢١ هـ)، وجامع القيروان الكبير (٥٠ هـ)، والجامع الأموي بدمشق (٨٨ هـ)، والمسجد الأقصى (٧٢ هـ)، وجامع تونس الكبير (القرن ٢ هـ)، وجامع الزيتونة (١١٤ هـ)، وجامع قرطبة (١٧٠ هـ)، وجامع القرويين بفاس (١٩٢ هـ)، ومسجد ميافارقين في دياربكر (ق ٤ هـ)، ومسجد آمد في دياربكر (ق ٤ هـ)، ومسجد عقيل في نيشابور (ق ٤ هـ)، والجامع الأزهر بالقاهرة (٣٥٩ هـ)، والجامع الأعظم بالقيروان (ق ٥ هـ)، وجامع الخصيب باصفهان (ق ٥ هـ) وقيل ان فهرس مكتباته كان يبلغ ٣٠ مجلداً كبيراً، والجامع الأعظم بمكناس (ق ٥ هـ)، وجامع حلب (ق ٥ هـ)، والمسجد الزيدي ببغداد (ق ٦ هـ)، وجامع الكمالية، وجامع الغريزية بمرو (ق ٦ هـ)، وجامع القُمّرية ببغداد، وجامع النجف الأشرف (ق ٧ هـ)، وجامع الحكمة بمراكش، والجامع الكبير بالجزائر (ق ٧ هـ)، وجامع غواشير بكرمان، وجامع جوهرشاد بمشهد، وجامع أبي ايوب الانصاري، ومسجد الفاتح باستانبول، ومسجد ركنية بيزد، والمسجد العتيق باصفهان.

في كثير من المشاهد المقدسة نلاحظ وجود مكتبات ايضاً، مثل: الحرم المكي

(المسجد الحرام)، والحرم النبوي بالمدينة، وحرم الامام علي عليه‌السلام، وحرم الامام موسى بن جعفر عليه‌السلام بالكاظمية ببغداد، وحرم الامام علي بن موسى الرضا عليه‌السلام بمشهد، وحرم السيد عبدالعظيم الحسني بالري بطهران، ومزار شاهجراغ بشيراز، ومشهد فاطمة المعصومة بقم.

كذلك نلاحظ وجود مكتبات معتبرة الى جوار قبور ومزارات بعض الشخصيات الاسلامية، مثل: قبر أبي حنيفة ببغداد، والقبة المنصورية بالقاهرة، ومزار مولانا بقونية، ومقبرة غازان خان بتبريز، ومقبرة الشيخ «جام زنده بيل» في جام، ومقبرة الشيخ الصفي في اردبيل وغيرها.

وتوجد مكتبات ايضاً في الخانقاهات والزوايا والرباطات مثل: رباط المأمونية، ورباط الشونيزي، ورباط المرزبانية، ورباط الحريم الطاهري، والرباط الخاتوني السلجوقي في بغداد، ورباط الزوزني في البصرة، ورباط وخانقاه ماردين، وخانقاه طاهر برقوق، وخانقاه الضميرية وخانقاه الشميساطية في دمشق، ورباط الصلاحية، ورباط الآثار، ورباط بكتاري في القاهرة، والكثير من خانقاهات ايران.

مستشفيات العالم الاسلامي ـ وكان يعبّر عن المستشفى بالمارستان ـ كانت فضلاً عن كونها محال للعلاج والمداواة، مراكز بحوث ودراسات طبية أيضاً. وكان فيها مكتبات تخصصية ايضاً ومنها: مارستان الفسطاط بمصر، ومارستان المنصوري الكبير بالقاهرة، ومارستان المقتدري ببغداد، ومارستان النوري ببغداد، ومارستان بلنسية في الأندلس، وبيمارستان الري(٥).

المدارس ـ بصفتها مراكز للتعليم والتربية ـ كانت احد مواقع تأسيس المكتبات في العالم الاسلامي. لذلك قلما نلاحظ مدرسة في العالم لم تؤسس فيها مكتبة. ومن بين تلك المدارس التي لديها شهرة تاريخية أيضاً: النظامية، والجليلية، والفخرية، والمجاهدية، والمستنصرية، والفاخرية، والمسعودية، والجوزية في بغداد؛ والمراد خانية، وقبهان في العمادية؛ والحسامية في ماردين؛ والصلاحية، والعادلية،

والظاهرية، والجوانية، والنورية الكبرى والعُمَرية، والخياطين، والمرادية، والشميساطية، والياغوشية، والخسروية، والبادرائية، والرواحية، في دمشق؛ والسيفية، والحلاوية، والشرفية في حلب؛ والفاضلية والظاهرية، والكاملية، والطيبرسية، والملكية، والصاحبية، والسلطانية في القاهرة؛ والخاتونية، والضميرية، والنظامية، والعميدية، والمنصوري في مرو؛ والشاهرخية في هرات؛ والنظامية، والصابوني، والسعدية، والبيهقية، وعطاء الملك الجويني في نيشابور؛ والمظفرية في تبريز؛ وتورانشاهي، والقطبية في كرمان؛ والنظامية في اصفهان، ومئات المدارس الاخرى في سائر المدن المهمة في العالم الاسلامي.

بعض المكتبات المهمة الاخرى، كانت خارج المساجد والمدارس والعتبات والمستشفيات وتشتهر بعناوين مثل: دار العلم، ودار الكتب، ودار الحديث، وبيت الكتب، وخزانة الحكمة. وكانت هذه المكتبات تدار ادارة عمومية او شبه عمومية، وكانت في واقع الأمر مراكز علمية وثقافية، تتم فيها عمليات التدريس، والبحث، والتأليف، والترجمة، ومنها: خزانة الحكمة العائدة لعلي بن يحيى المنجم، وخزانة الحكمة المتعلقة بالفتح بن خاقان.

فضلاً عن نهضة الترجمة ازدهرت عملية التأليف في العلوم الاسلامية حتى انه ظهرت خلال فترة قصيرة مصنفات كثيرة مهمة في جميع المعارف الاسلامية.

ان نمو حركة الترجمة والتأليف وانتقال مجموعة كبيرة من الكتب من البلاد المفتوحة الى العالم الاسلامي، ادى الى زيادة الكتب في المدن الاسلامية وظهور المكتبات الصغيرة والكبيرة في العالم الاسلامي(٦).

تأسيس بيت الحكمة والمكتبات

بعد استقرار النظام الاسلامي الفتي، والتكامل الذاتي للمجتمع الاسلامي، أخذت تظهر الى الوجود مؤسسات تعليمية كان لها دور كبير في نمو العلوم والفنون

وازدهار الحركة العلمية. ويُعد بيت الحكمة الذي أُسس في بغداد، اول مركز مهم تأسس لهذا الغرض وصبّ جل اهتمامه على الفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية. وكان هذا المركز يدار على نفقة الحكومة. وكان محلاً لاجتماع العلماء والباحثين لاسيما المترجمين الاكفاء الذين انهمكوا في تعريب الكتب العلمية والفلسفية اليونانية(٧).

كان هارون الرشيد قد وضع حجر الأساس لبيت الحكمة حينما شيّد اول مكتبة للمسلمين في بغداد. وكان المنصور ـ الذي بدأت الترجمة في عهده ـ أمر قبل ذلك بترجمة بعض الكتب الى العربية. فكانت هذه الكتب الأساس للمكتبات المذكورة(٨).

يحيى بن خالد البرمكي ـ الوزير الأعظم لهارون الرشيد ـ انبرى لتشجيع المترجمين، واستمرت عملية الترجمة في زمانه، وشيّد موضعاً خاصاً لتلك الكتب(٩).

وحينما حل دور المأمون، اتسع ذلك البناء العلمي. وحمل الى بغداد مائة حمل بعير من الكتب. ويبدو ان تلك الكتب قد أُعطيت للمسلمين في اعقاب معاهدة صلح عقدت بين المأمون والامبراطور الرومي ميشيل الثاني. فأنفق على الترجمة نحو ثلاثمائة الف دينار(١٠).

خزانة الحكمة العائدة لعلي بن يحيى المنجم (ت ٢٧٥ هـ)، تعد من المكتبات المشهورة كشهرة بيت الحكمة. وهو ابن يحيى بن المنصور الذي كان يعمل في بيت حكمة المأمون. وكان في خزانة الحكمة علماء يسكنون فيها ويتقاضون الرواتب. وهي لهذا تشبه بيت الحكمة من هذه الزاوية.

وكانت هناك خزانة حكمة اخرى اسسها علي بن يحيى للفتح بن خاقان. وقد أمر الفتح، علي بن يحيى ان يعد له مكتبة تضم كتباً نفيسة، فأعدّ له خزانة الحكمة ونقل اليها بعض كتبه الخاصة(١١).

بيوت الحكمة وغيرها، لم تكن المكتبات الوحيدة التي يتقاطر عليها المفكرون. فكانت الى جانبها مكتبات خاصة ايضاً مثل: دار القرى(١٢) العائدة لمحمرة بن نوفل، وقد أشار السيوطي في تحقيقاته الى هذا المحل(١٣)؛ وبيت الجمحي المتعلق بعبد الحكم بن عمرو بن عبد الله بن صفوان(١٤)؛ وبيت ابن أبي ليلى الذي أوجده عبد الرحمن بن أبي ليلى. وكان لديه بيت كان يضع فيه المصاحف والى جانبه قرّاء القرآن(١٥)؛ ودار عبد الله الأندلسي، وهي بناية كان قد أعدّها ابو عبد الرحمن عبد الله بن محمد بن هانئ الأندلسي في اواخر القرن الثاني الهجري، لاولئك الذين كانوا يفدون من مناطق بعيدة للتتلمذ على يديه(١٦).

في مطلع القرن الرابع الهجري ظهرت المكتبات العربية العامة. ودور العلم التي ظهرت في هذا العصر، كانت اولى المكتبات العربية العامة التي ظهرت على أساس الوقف.

وتعد دار العلم الفاطمية استمراراً لبيت الحكمة. وكان يدرّس في هذه المؤسسة التي شيّدها الحاكم بأمر الله ـ الخليفة الفاطمي بمصر ـ في القاهرة عام ٣٩٥ هـ الرياضيات والطبيعيات. وكان فيها مكتبة تضم ما يزيد عن مليون كتاب(١٧).

دار العلم الموصلية شيّدها أبو القاسم جعفر بن محمد حمدان الموصلي الشهّام. وتُعد هذه اول دار علمية جُمعت فيها كتب في جميع الفروع العلمية(١٨). وفي هذه المدينة أوجد ابو علي بن سوار الكاتب مكتبة في القرن الرابع الهجري عُرفت بمكتبة ابن سوار(١٩).

دار علم شابور كانت تحتوي على عشرة آلاف وأربعمائة كتاب، وكانت تُعد من المراكز الثقافية المهمة في بغداد. وكان شابور قد ولي وزارة بهاء الدولة البويهي مراراً، وكان كاتباً ذا ثقافة غنية نسبياً، ويكرم العلماء(٢٠).

كان في طرابلس اللبنانية دار علم فيها نحو ١/٦ مليون كتاب في اواخر القرن الخامس الهجري. منذ هذه الفترة التي كان يعيش فيها المعرّي ـ أي اوائل

القرن الخامس الهجري ـ كان يوقف الكثير من المكتبات بتأييد الذهبي للاستخدام العام.

شُيِّدت دار العلم الطرابلسية في عام ٤٧٣ هـ أي بعد وفاة ابي العلاء المعري بـ ٢٤ عاماً على يد ابي الحسن علي بن محمد بن أحمد جلال الملك قاضي وحاكم طرابلس (ت ٤٩٢ هـ). وكانت مكتبة غنية تحت تصرف العرب(٢١).

تأسست في بيت المقدس دار للعلم على يد الحاكم، وفي النجف دار للعلم على يد محمد بن حسين الشريف الرضي (٣٩٥ ـ ٤٠٦ هـ)(٢٢)، وفي الفسطاط دار للعلم على يد ابن دُقماق (ت ٧٩٣ هـ)(٢٣). كما اسس ابو الفرج بن البقاء البصري ومحمد بن عبيد الله بن الحسن (ت ٤٩٩ هـ) داراً للعلم(٢٤)، وأسس عبيد الله بن علي بن نصر (٥٤١ ـ ٥٩٩ هـ) داراً للعلم باسم ابن المارستانية(٢٥).

وفي نهاية عصر دور العلم، كانت هناك ثلاث مكتبات بمستوى دور العلم هي: دار الكتب في بغداد أنشأها ابو الحسن محمد بن هلال بن محسن بن ابراهيم الصابي المعروف بغرس النعمة عام ٤٥٢ هـ(٢٦). ودار الكتب الأرسطية في الاسكندرية، ودار الكتب في البصرة انشأها ابو منصور بن شاه مردان الوزير(٢٧).

كانت لدى شابور بن اردشير ـ وزير بهاء الدين الديلمي ـ مكتبة في الكرخ تضم اثني عشر كتاباً نفيساً أسماها دار العلم وجعلها عامة للجميع. وكان لدى وزراء آخرين كالحسن بن موسى النوبختي ورشيد الوطواط ـ وزير خوارزمشاه ـ مكتبة قيّمة أيضاً.

وكان لدى اسرة الخجندي باصفهان مكتبة كبرى أيضاً. ولدى عضد الملك الديلمي مكتبة كبيرة بشيراز رآها المقدسي. وكان عماد الدولة الديلمي في شيراز، وبهاء الدولة الديلمي، وابو العرفاء الهمداني، أصحاب مكتبات قيمة.

ابو الفداء ـ الامير السوري الكردي ـ كانت لديه مكتبة تضم نحو ٧٠ ألف

كتاب، يعمل فيها نحو ٢٠٠ عالم.

ومن المكتبات المهمة الاخرى مكتبة السلطان محمود في غزنين، ومجد الدولة الديلمي في الري، وشاهرخ الغوركاني وابنه في بايسنقر بهرات، وألغ بيك ـ ابنه الآخر ـ في سمرقند، وبير محمد بن عمر الشيخ بن تيمور الغوركاني في فارس، وخليل سلطان في طاشقند، والشاه عباس الصفوي والشاه سلطان حسين الصفوي.

بين الوزراء، أفراد كثيرون بادروا الى تأسيس مكتبات منهم: يحيى البرمكي (ت ١٩٠ هـ) في بغداد؛ ومحمد بن عبد الملك الزيات (ت ٢٣٣ هـ) في سامراء، وكانت لديه دار ترجمة ايضاً؛ وقاسم بن عبيد الله بن سليمان (ت ٢٩١ هـ)؛ وحبشي بن معز الدولة (ت ٣٥٧ هـ) في البصرة، وكانت تضم ١٥ ألف كتاب، وعضد الدولة الديلمي (ت ٣٧٢ هـ) حيث يقول المقدسي انه لا يوجد كتاب قد أُلّف حتى عصره الا وكانت توجد منه نسخة في هذه المكتبة؛ والصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ) وكان في مكتبته ١١٧ ألف او ١٢٠ ألف او ٢٠٦ ألف كتاب، حتى قيل ان فهرس كتبها كان يتألف من ١٠ مجلدات وكانت موجودة حتى زمان ابي الحسن البيهقي؛ وابو الفضل ابن العميد كان يوجد في مكتبته من الكتب ما يناهز مائة حمل في شتى العلوم وكان ابو علي ابن مسكويه خازن كتبه وأمينها؛ والوزير صلاح الدين الايوبي كانت لديه مكتبة فيها من الكتب ما يربو على مائة الف كتاب؛ ورشيد الدين فضل الله (ت ٨١٧ هـ) كانت لديه مكتبة فيها اكثر من ٦٠ ألف كتاب(٢٨).

تأسيس المدارس النظامية

في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، بلغ التعليم مستوى عالياً في العالم الاسلامي من خلال المدارس التي أسسها نظام الملك وزير ألب ارسلان السلجوقي في كل من بغداد ونيشابور وبعض المدن الاخرى.

وكانت مكتبة نظامية بغداد أول مكتبة جامعية ذات تاريخ مشرف من حيث الاشتهار والغنى. وقام نظام الملك بتشييد هذه المكتبة وتولى الاشراف عليها ومراقبة أعمالها. وحين زيارته لها في عام ٤٧٩ هـ بادر الى كتابة رسالة في الحديث. ولازال جزء من تاريخ ادارة هذه المدرسة باقياً ومحفوظاً الى اليوم(٢٩).

عُرفت المدارس والمراكز العلمية التي أُسست في البلاد الواقعة تحت نفوذ السلاجقة بالنظامية، نسبة الى مؤسسها نظام الملك كما هو واضح. وكانت نظامية بغداد ذات صحن واسع وأروقة كبرى لاقامة الفقهاء والمدرسين، ومسجد ومكتبة وما الى ذلك.

حظيت هذه المدارس باهتمام العلماء والفقهاء في سائر أرجاء العالم الاسلامي نظراً لما كانت توليه من اهتمام خاص بالبرامج الدينية ومجالس الوعظ والمناظرة والنقاشات العقائدية.

وبما ان نظام الملك كان ذا تعصب شديد مذهبي وولاء خاص نحو الخلفاء العباسيين الذين كانوا على المذهب السنّي، قرر ان يجعل العاصمة بغداد مركزاً لتبادل الآراء والعقائد المذهبية. ولذلك سعى كي يجعل نظامية بغداد احدى اكبر القواعد المذهبية والاعلامية في الشرق الاسلامي كي يتصدى بهذه الطريقة للدعاية الشديدة المؤثرة التي تبثها الاسماعيلية عن طريق الجامع الأزهر في القاهرة، عاصمة الخلفاء الفاطميين. وقد نجح في هذا الهدف الى حد ما، اذ اصبحت نظامية بغداد احدى دور العلم الكبرى في العالم الاسلامي حتى ان سائر المدارس العلمية الاخرى التي اسسها نظام الملك نفسه في مدن خراسان وسائر مدن العراق، لم تستطع ان تصل اليها من حيث الشهرة والاعتبار العلمي(٣٠).

في بداية تأسيس نظامية بغداد كانت الدراسة مقتصرة على الفقه الشافعي، والحديث، وقراءة القرآن. ثم أخذ يضاف الى دروسها تدريجياً كل من الفقه،

والأصول، والحديث، والتفسير، والعلوم القرآنية، والكلام، والرياضيات، والطب، والعلوم الأدبية.

بشأن عدد مدرّسي وأساتذة نظامية بغداد منذ تأسيسها وحتى أيامها الأخيرة، يكتب مؤلف كتاب «وصايا نظام الملك» ان ابا حنيفة الذي كتب تاريخ مدرّسي النظامية منذ بداية تأسيسها وحتى نهاية عهد المستعصم، ذكر أسماء ٨٥ مدرساً، منهم: ابو اسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، وابو عبد الله الطبري (ت ٤٩٥ هـ)، وابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، وابو محمد الخوارزمي (ت ٥٦٨ هـ)، وابن فضلان (ت ٥٩٢ هـ)(٣١).

الاهتمام الخاص الذي بذله نظام الملك وكبار الملوك السلاجقة نحو نيشابور، ادى الى ازدهار هذه المدينة، فظهر فيها نوابغ مشهورون مثل: الامام موفق النيشابوري، والحكيم عمر الخيام، والحسن الصباح، وامام الحرمين الجويني، والامام محمد الغزالي، وأخوه الامام أحمد، والامام محمد يحيى النيشابوري، والشيخ العطار.

تأسست في نيشابور مدرسة نظامية ايضاً وتأتي بالدرجة الثانية بعد بغداد من حيث عدد المدرسين والفقهاء المشهورين المنهمكين في التعليم بهذه المدرسة ومن حيث الجانب الكيفي(٣٢).

نظام الملك، شيّد المدرسة النظامية باصفهان ايضاً. ونظراً لموقع اصفهان المهم في العصر السلجوقي وميل نظام الملك الشديد نحو المفكرين والفقهاء، فقد كانت تتمتع بأساتذة ومفكرين مشهورين، كان معظمهم من آل خجند. وحوّلت هذه المدرسة اصفهان الى احد المراكز العلمية والدينية المهمة في العالم. ومن مدرسيها: ابو بكر محمد بن ثابت الخجندي، (ت ٤٨٣ هـ)، وابو سعيد احمد بن ثابت الخجندي (ت ٥٣١ هـ)، وفخر الدين ابو المعالي الوركاني (ت ٥٥٩ هـ)(٣٣).

كان لدى نظامية بلخ اساتذة معروفون كآدم بن أسد السهروردي، وتلامذة

معروفون مثل رشيد الوطواط. ونظامية البصرة التي يصفها مؤلف «تجارب السلف» بأنها اوسع من نظامية بغداد وأكبر، تهدمت في اواخر خلافة المعتصم بالله وشيّدت بأنقاضها مدرسة اخرى في شمال البصرة تحمل نفس الاسم(٣٤).

في ٥٨٥ هـ شيّد صلاح الدين الايوبي مدرسة في بيت المقدس. وشيّد امراء دولة الموحدين في نفس تلك الفترة مدارس في شمال افريقيا. وفي ٧٥٠ هـ شيّدت مدرسة كبرى في غرناطة.

في الجزء الشرقي لبلاد الخلافة الاسلامية، استمرت سنّة بناء المدارس، كتشييد المدرسة المستنصرية ببغداد على ضفة دجلة(٣٥)، ومدارس آسيا الوسطى لاسيما مدرسة سمرقند، التي شيّدها تيمورلنك وأخلافه.

وكذلك تم تشييد مدارس شهيرة تابعة للمؤسسات التعليمية الشيعية على يد الملوك الصفويين، في كل من اصفهان، ومشهد، وشيراز، مثل: مدرسة جهار باغ في اصفهان، ومدرسة خان شيراز التي كان يدرس فيها ملا صدرا، حكيم ايران الشهير(٣٦).

منذ أوائل القرون الوسطى والى يومنا هذا، كانت مؤسسات التعليم العالي مزدهرة. فمدرسة القرويين في فاس بالمغرب التي يمتد عمرها لأحد عشر قرناً، تُعد اقوى اقدم جامعات العالم. وجامع الأزهر بالقاهرة(٣٧) الذي بدأ شيعياً، قد احتفل بمرور ألف عام على ولادته. كذلك تأسس مركز علمي للشيعة في النجف في القرن الخامس الهجري، لازال ناشطاً وفعالاً الى يومنا هذا، وتُعد الحوزة العلمية في هذه المدينة احدى اكبر المراكز العلمية الدينية في العالم الاسلامي.

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ عبدالملك بن هشام، السيرة النبوية، بيروت، دار الفكر، ج ١، ص ٤٠١.

٢ ـ أسد حيدر، الامام الصادق والمذاهب الأربعة، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩، ج ٣، ص ٥٠.

٣ ـ شمس الدين ابوالعباس احمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، القاهرة، ١٣٦٧ هـ ج ١، ص ٢٩١.

٤ ـ ايرانشهر، مجلة رقم ٢٢، اللجنة الوطنية لليونسكو، ج ١، ص ٧١٧؛ لمزيد من الاطلاع، راجع: محمد مكي السباعي، دور مكتبات المساجد في الثقافة والحضارة الاسلاميتين، ترجمه الى الفارسية علي شكوئي، طهران، ١٩٩٤.

٥ ـ علي الرفيعي، «مكتبات العالم منذ القدم والى العصر الحاضر»، مقدمة على دائرة المعارف لمكتبات العالم، تحت اشراف السيد محمود المرعشي النجفي وعلي الرفيعي، قم، ١٩٩١ م، ص ٤٢ ـ ٤٣.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.

7_ Encyclopedia of Islam, New edition, S.V. (Bayt Al - Hikma), (by D. Sourdel).

٨ ـ محمد شبلي النعماني، مجموعة مقالات، ترجمة محمد تقي فخر الداعي، طهران، ١٩٦٢، ص ٣٧؛ كوركيس عواد،خزائن الكتب القديمة في العراق، بيروت ١٤٠٦ / ١٩٨٦، ص ١٠٦.

٩ ـ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، طبعة انطون الصالحاني اليسوعي، لبنان، ١٤٠٣ /

١٩٨٣، ص ٢٣٥؛ محمد شبلي النعماني، مصدر سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

١٠ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، ترجمة فارسية منذ القرن ١١ هـ طهران، ١٩٦٨، ص ٥٠ ـ ٥٢.

١١ ـ نفس المصدر، ص ١٢٧ ـ ١٤٠.

١٢ ـ محمد المحمدي، الثقافة الايرانية قبل الاسلام وآثارها على التمدن الاسلامي والأدب العربي، طهران، اصدارات جامعة طهران، ص ٣٠٢.

١٣ ـ جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة، ج ٢، ص ١٨٥.

١٤ ـ ابو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ٤، القاهرة، ١٣٢٣، ص ٥.

١٥ ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٧٥.

١٦ ـ كاظم مدير الشانجي، الكتاب والمكتبة في الاسلام، مشهد، ١٩٩١، ص ٩٨ ـ ٩٩.

١٧ ـ أحمد أمين، ظهر الاسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٢، ج ١، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

١٨ ـ ابن النديم، مصدر سابق، ص ١٣٩.

١٩ ـ علي الرفيعي، مصدر سابق، ص ٤١.

٢٠ ـ كاظم مدير الشانجي، مصدر سابق، ص ١٠٠.

٢١ ـ علي الرفيعي، مصدر سابق، ص ٤١ ـ ٤٤.

٢٢ ـ دائرة معارف التشيع، تحت اشراف احمد صدر الحاج السيد جوادي، طهران، ١٩٩٩، ج ٧، ذيل «دار علم الشريف الرضي».

٢٣ ـ محمد ماهر حمادة، المكتبات في الاسلام، نشأتها وتطورها ومصائرها، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٢٧ ـ ١٣٤.

٢٤ ـ فرانسو ميشو، «المؤسسات العلمية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى»، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج ٣، اشراف: رشدي راشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ١٢٦٢ ـ ١٢٦٣.

٢٥ ـ ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، الظاهرية، تاريخ ٤٢، تحت اسم عبيد الله.

٢٦ ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، ج ٨، ص ٢١٦.

٢٧ ـ محمد ماهر حمادة، مصدر سابق، ص ٥٣ ـ ٧١.

٢٨ ـ كاظم مدير الشانجي، مصدر سابق، ص ٨٤ ـ ٨٧؛ الدكتور يوسف العش، دور الكتب العربية العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط، ترجمه عن الفرنسية: نزار أباظة، محمد صبّاغ، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ؛ علي الرفيعي، مصدر سابق، ص ٤٦.

29_ Encyclopedia of Islam, New edition, S.V. (Nizam Al - Mulk), (by H - Bowen -(C.E. Bosworth)).

٣٠ ـ منور جمال رشيد، المدارس الاسلامية القديمة، لاهور، ص ١١٤ ـ ١٣٨.

٣١ ـ ابو علي الحسن بن علي بن اسحاق نظام الملك، وصايا نامه، منسوب لنظام الملك، بومبي، ١٣٠٥ هـ ص ٦.

٣٢ ـ لاكهارت، «نيشابور»، ترجمة عباس سعيدي، مجلة كلية الآداب بمشهد، السنة ٣، العدد ٤.

٣٣ ـ سعيد النفيسي، «اصفهان في عهد نظام الملك»، مجلة باختر، اصفهان ١٩٣٣، السنة ١، العدد ١؛ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١، ذيل «آل خجند»، (سيد علي آل داود).

٣٤ ـ احمد تاجبخش، تاريخ تمدن وثقافة ايران منذ الاسلام وحتى الصفوية، شيراز، ٢٠٠٢، ص ٤١١.

٣٥ ـ لمزيد من الاطلاع، ظ: حسين امين، المدرسة المستنصرية، مطبعة شفيق، ١٩٦٠.

٣٦ ـ راجع: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، الدرس في تاريخ المدارس، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨.

٣٧ ـ لمزيد من الاطلاع راجع: عبد العزيز محمد الشناوي، الأزهر جامعاً وجامعة، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٣.

الباب الثالث

ازدهار العلوم في الحضارة الاسلامية

مقدمة

برأي عدد كبير من مؤرخي العلم، لاسيما مؤرخي العلم الغربي، فان اهم دور للمسلمين في تكوين المسار العلمي والمعرفة البشرية، هو نقلهم للعلوم من العصر اليوناني الى عصر النهضة الاوربية(١). وعلى هذا الأساس فالمسلمون في العصور الاسلامية الاولى ومن خلال الحركة الفكرية المشهورة بحركة الترجمـة، استقطبوا العلم البشري الذي كان محفوظاً حتى تلك الفترة على اساس الكتابات اليونانية، الى داخل الحضارة الاسلامية، وأفلحوا في الحفاظ عليه طيلة تلك القرون الطويلة، ثم أعادوها كالأمين الصادق الى عالم الغرب حين ظهور نهضة الترجمة من العربية الى اللاتينية لاسيا تلك التي حدثت في اسبانيا منذ القرن الخامس عشر الميلادي(٢).

هذا النمط الفكري ليس جزافاً، ولا يمكن الشك في الدور الأساسي والمهم جداً الذي لعبه المسلمون في نقل العلوم الى العالم الغربي، غير أن هذا ليس سوى نظرة من الخارج للعلم في الاسلام. فالنظرة التطبيقية للعلوم ـ لاسيا الطب والرياضيات باعتبارهما علمين تطبيقيين ولهما استخدامات عملية في شتى شؤون المجـتمعات الاسلامية، وتقوم بهما احتجاجات العلماء المسلمون ـ انما هي نظرة من الداخل الى العلم في الاسلام تجعل الباحث يواجه معلومات جديدة لم تنتقل من اليونان الى العالم الاسلامي، وانما ظهرت بذاتها في العالم الاسلامي. وتلاحظ هـذه الظـاهرة بشكل اكبر في الجوانب الأكثر عملية وتطبيقية للعلوم.

من خلال نظرة عامة يمكن القول بأن رؤية العلماء المسلمين للـطبيعة لاسـيا

الانسان، تقع ضمن اطار نظريات معرفة الانسان ومعرفة الكون اليونانية، والتي أهمها نظرية جالينوس الطبية في حقل علم الطب، والنظرة الى العالم الأصغر، ونظرية بطليموس في مركزية الارض، في حقل علم الفلك والنظرة الى العالم الاكبر.

غير ان الدراسات العميقة للعلوم الاسلامية تكشف عن ان نتائج بحوث ودراسات المفكرين المسلمين كانت خارج اطار النظريتين السابقتين.

فنحن لا نريد مناقشة: لماذا هب المسلمون لابداء نظريات مغايرة لآراء جالينوس وبطليموس، وانما نسعى لتبيان طبيعة هذه النظريات، ومع ذلك لا نغفل عن الاشارة الى ان الدراسة العامة تشير الى ان عوامل الوصول الى نظريات معرفة الطبيعة ذات المنشأ اليوناني، كانت موجودة بالقوة في دائرة الحضارة الاسلامية. ومن هذه العوامل: وجود النهج العلمي القوي لاسيا خلال القرون الهجرية الستة الاولى، ووجود مختلف المذاهب الفكرية ـ الفلسفية كتيارات محركة للعلم الموجود بالقوة في المجتمع، ووجود الخلفية العلمية القوية لاسيا في تلك البلدان التي انضمت الى العالم الاسلامي خلال حركة الفتوحات، واسلوب كتابة الآثار العلمية في دائرة الحضارة الاسلامية.

القوة الاقتصادية للخلافة ـ لاسيا خلال انتخاب بغداد عاصمة للخلافة الاسلامية وايجاد بيت الحكمة بالاستناد الى هذه القوة الاقتصادية ـ من بين العوامل التي ساعدت على ظهور معرفة طبيعية اسلامية في هذا الجزء من العالم.

يمكن العثور في حقول الطب، والنجوم، والرياضيات، والفيزياء، والميكانيكا في العالم الاسلامي، على حالات لا يمكن اعتبارها هبة أُخذت من اليونان او انها نمو لبذرة ذات اصالة يونانية.

في هذا الفصل سنلقي أولاً نظرة على تبويب العلوم في الحضارة الاسلامية، ثم نتحدث عن العلماء المسلمين وانجازاتهم ونستعرض من خلال نظرة عامة أهم حالات الخروج على المعايير ذات الاصالة اليونانية. كما لابد ان نؤكد ايضاً على ان الحاجة لازالت ماسة الى دراسة عميقة وقاطعة في هذا المضمار.

الهوامش:

١ ـ هذه الحقيقة بحثها العديد من المفكرين والعلماء الغربيين، كمثال على ذلك، راجع: أ. سي. كرومبي، من اوغستين الى غاليلو، العلم في اواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الجديدة، ترجمة احمد آرام، طهران، ١٩٩١، ج ١، ص ٣٠٥.

٢ ـ حول ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية في اسبانيا، راجع: لويس باسترغارسيا، «انتشار وعمل المخطوطات الطبية العربية في اسبانيا خلال القرن السادس عشر»، ترجمة فخر الروحاني، مجلة «نامه بهارستان»، العدد ١، السنة ١، ٢٠٠٠.

تبويب العلوم في الحضارة الاسلامية

يُعد موضوع تبويب العلوم من اهم المواضيع في الحضارة الاسلامية. ويمكن النظر الى هذا الموضوع من جانبين: الأول، كيف يقسِّم المسلمون في مجتمعاتهم التعليمية العلوم بحسب الأهمية، اي: ما هو السبب في تقدّم علم على علم آخر؟ وما هي الدروس التي يبتدئ طالب العلم في تعلمها؟ هذه المسألة تكشف بمفردها عن مدى اهمية بعض العلوم، وترجيح البعض على البعض الآخر.

الثاني، الوجه الفلسفي للقضية؛ ففي الآثار ذات العلوم المتعددة او الكتب التي تقدِّم فهرساً بمختلف العلوم مع تعريف موجز بها مثل «احصاء العلوم» لأبي نصر الفارابي، و«مفاتح العلوم» لأبي عبد الله محمد الخوارزمي، ما هي النظرية التي يتبعها مؤلفو هذه الآثار والكتب في عرض تلك الفهارس بالعلوم الموجودة آنذاك وتقديم وتأخير تلك العلوم في تلك الفهارس؟

يمكن اعتبار هذه الآثار اولى تجارب المسلمين في كتابة دوائر المعارف والموسوعات. ولاريب في ان الجانبين اعلاه مهمان جداً، ويلعبان دوراً أساسياً في دراسة تألق وأفول الحضارة الاسلامية.

نشير هنا الى الخطوط العريضة ونكتفي باستعراض الكتابين المذكورين فقط من بين مختلف الكتب المتوفرة، بينما ندع التفصيل الى بعض الآثار المتخصصة في هذا

الحقل(١).

لاريب في ان اتصال تبويب العلوم باسلوب التدريس والتعليم في البلاد الاسلامية، يعتمد بالدرجة الاولى على دور كل علم في الاوضاع والظروف الثقافية للمجتمع. ولابد من البحث عن سبب ترجيح علم ما على علم آخر خلال الأساليب التعليمية وطرق التدريس، في عقائد المجتمع الاسلامي. فشرف كل علم يعتمد على موضوع ذلك العلم. فعلم التفسير مثلاً الذي يبحث في معاني القرآن الكريم ـ أي الكلام الالهي ـ يمتاز نظراً لذلك بقدسية خاصة وشرف على سائر العلوم الاخرى. كذلك علم الكلام، بما ان موضوعه البحث في الذات الأحدية وسائر المواضيع الاعتقادية، يمكن ان يترجح على سائر العلوم.

حاجي خليفة ـ مؤلف كتاب كشف الظنون ـ يبوّب العلوم الى المجاميع التالية طبقاً لتأثير بعض العوامل على تقديم علم ما على علم آخر:

المجموعة الاولى، وفيها يرجّح علم ما على سائر العلوم لأهميته، كتقدم «الواجب العيني» في الفقه على «الواجب الكفائي». ففي الواجب العيني يلزم الاعتقاد بعقيدة ما او اداء تكليف ما، على كل شخص، ولا يسقط هذا الواجب عنه. اما الواجب الكفائي فانه يسقط عن الشخص اذا قام به الآخرون. فلا يلزم مثلاً ان يتعلم جميع الناس الطب او الرياضيات، ويكفي ان تقوم به مجموعة خاصة منهم(٢).

المجموعة الثانية، وفيها يكون علم ما واسطة لبلوغ علم آخر. فالمباحث التي تجرى حول المفردات والألفاظ، تنتهي آخر المطاف الى البحث في مسائل أهم. فتعلم علم الصرف والنحو مهم جداً لدرك الآيات والأحاديث. كذلك الحال ايضاً في العلاقة بين المنطق والفلسفة(٣).

المجموعة الثالثة، ويتقدم فيها جزء من علم على أجزائه الاخرى، كتقدم الصرف على النحو في الأدب العربي(٤).

المجموعة الرابعة، ويُستخدم فيها العلم للتمرين والتمرس على فهم المسائل والموضوعات الأعلى(٥)، كالرياضيات الذي كان يُعتبر في العهد القديم تمريناً فقط يمهّد لدراسة الفلسفة.

اذن على ضوء هذا التبويب يمكن ان نفهم الى حد ما اسلوب بداية التعليمات المدرسية في البلاد الاسلامية: فالطالب ـ بالمعنى المطلق للكلمة ـ كان يتعلم في العهود السالفة بعض العلوم لمجرد تعلُّم العلوم الاخرى. فكان يتعلم الصرف والنحو لادراك المعارف الاسلامية وفهمها من القرآن الكريم، والسنة النبوية والفقه والاصول. او كان يتعلم المنطق كي يبدأ التعلم في الحكمة النظرية.

طبعاً المسلمون، كانوا يسلكون سلوكاً آخر في تبويب العلوم وترجيح البعض على البعض الآخر. ويمكن القول ان هذا الموضوع يرتبط بالرؤية الفلسفية لدى كل مؤلف، فضلاً عن الهدف من تعلم كل علم وتصنيفه.

ولاريب في ان الهدف من تعلم أي علم ـ سواء كان تعليمياً او دينياً او فلسفياً ـ لا يخرج عن الطبقات الخمس التي نستعرضها ادناه:

التبويب الأول:

هذا التبويب مشهور اذ تقسّم بموجبه العلوم الى: نظرية وعملية دون ان تُطرح كيفية اداء العلوم العملية.

في العلوم النظرية التي يمكن ان تُدعى بالحكمة النظرية ايضاً، لا يطرح سوى أصل المعرفة. وموضوع البحث هو الموجود ووضعية تعلقه بالمادة.

ويمكن تقسيم هذا الجزء من البحث الى ثلاثة أقسام:

الأول هو «العلم الالهي» وتُبحث فيه الامور المجردة عن المادة «العلم الأعلى».

والثاني هو علم الحساب والرياضيات وتبحث فيه الامور المجردة عن المادة

والذهنية فقط «العلم الأوسط». والثالث هو «العلم الطبيعي» وتبحث فيه الامور المتعلقة بالمادة سواء كانت ذهنية او خارج الذهن «العلم الأدنى».

تبويب العلوم العملية يعتمد على الفائدة العملية المتوخاة، وتُعرف بالحكمة العملية(٦). و«العمل» هنا هو السلوك الفردي او الاجتماعي، والمراد به الوصول الى السعادة الدنيوية او الاخروية.

العلوم العملية ثلاثة: ١ ـ علم الاخلاق، ويتعلق بالحياة الخصوصية؛ ٢ ـ علم التدبير المنزلي، ويتعلق بالأسرة؛ ٣ ـ علم السياسة ويتعلق بمصالح المجتمع او فئة من الناس الذين يشتركون في بعض الجهات والجوانب ويعيشون في مجتمع واحد.

هذا التبويب واقع ولا شك تحت تأثير الفلسفة اليونانية لاسيما أرسطو، كما يمكن ملاحظتها في الآثار العقلية للحكماء المسلمين.

التبويب الثاني

يُهتَم بالعلوم في هذا التبويب بمدى ارتباطها المباشر بالهدف الأساس، فالهدف في بعض الأحيان هو الوصول الى علم معين، ولكن لابد من استخدام علم آخر في الوصول اليه. فالمعرفة على سبيل المثال هي أصل ومبدأ في الحكمة النظرية او العلوم الشرعية، اما سائر العلوم كالصرف والنحو وغيرهما فانها تساعد طالب الحكمة النظرية او العلوم الشرعية على فهمها. فقد لا يكون علم ما وسيلة في نفسه، ولكنه قد يُستخدم كوسيلة من اجل بلوغ علم آخر، كالأدب الذي لابد من تعلمه من أجل فهم النصوص الفقهية او الفلسفية. او علم المنطق الذي يوجّه اهتمام الطالب نحو اهمية النظام الذهني والكلامي(٧).

التبويب الثالث

تقسّم العلوم في هذا التبويب الى: علوم اسلامية، وعلوم غير اسلامية او

أجنبية. والمراد بالعلوم الاسلامية تلك العلوم المنبثقة من الفكر الاسلامي بدون اية شائبة ولا يتدخل الآخرون فيها قط، كعلم التفسير. والعلم غير الاسلامي او العلوم الأجنبية هي تلك المجموعة من العلوم التي وردت في الأصل من منطقة اخرى الى المجتمع الاسلامي، ثم لعب المسلمون دوراً فاعلاً في بلورتها وصقلها. كعلم المنطق والفلسفة.

هذا اللون من التبويب يمكن ملاحظته في كتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي.

التبويب الرابع

في هذا التبويب تقسّم العلوم الى: علوم شرعية، وعلوم غير شرعية. العلوم الشرعية هي كل ما وصل الينا من الرسول الاكرم محمد ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام. وتنقسم الى أربعة اقسام: الاصول، والفروع، والمقدمات، والمتممات. الاصول هي كتاب الله، وسنة الرسول ﷺ وكلام الصحابي وعمله. اما عند الشيعة فيأتي بعد الكتاب والرسول، الأئمة الاطهار عليهم السلام ثم اجماع الأمة.

والفروع هي علم الفقه. والمقدمات هي العلوم اللازمة والمفيدة لفهم الاصول كالصرف والنحو ومجموعة من العلوم الأدبية. اما المتممات فهي بعض تلك العلوم ذات الصلة بالمقدمات، مثل طرق القراءة، ومخارج الحروف. وكذلك مثل العلم بالناسخ والمنسوخ في علم التفسير، والاطلاع على الأخبار والأحاديث ومنازل الرجال في الفقه واصول الفقه، وهكذا.

العلوم غير الشرعية في هذا اللون من التبويب، هي العلوم العقلية المحضة او ما يتصل بهذه العلوم، كالرياضيات.

التبويب الخامس

في هذا التبويب تقسّم العلوم الى: عقلية، ونقلية. ويراد بالعلوم العقلية الحكمة

والفلسفة. اما العلوم النقلية فتشمل الامور الشرعية والفقهية وسائر العلوم المرتبطة بها(٨).

ويمكن القول بأن المسلمين لديهم طبقات اخرى في تبويبهم وتصنيفهم لآثارهم. وقد يخلطون بين بعض الطبقات أعلاه. وسنولي أهمية في هذا الفصل لآثار اثنين من العلماء المسلمين اللذين سعيا لتبويب العلوم في عصرهما. وينبغي البحث عن التفصيل في الكتب المتخصصة(٩).

الفارابي وكتاب احصاء العلوم

يبدو أن ابا نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) اول عالم اسلامي اولى اهتماماً لتصنيف العلوم وتبويبها. ولهذا السبب بالذات حظي كتابه «احصاء العلوم» باهتمام العلماء الغربيين والشرقيين. ويمكن ملاحظة تأثيره في الآثار التي ظهرت في هذا المجال فيما بعد.

الفارابي يبوب العلوم طبقاً لنظرته الفلسفية. ويمكن لذلك ان يُعد هذا النمط من التبويب فلسفياً محضاً. ويؤكد الفارابي على ان أهم اهدافه في تأليف مثل هذا الكتاب هي تقديم فهرس بعلوم عصره والمعرفة الاجمالية بالموضوعات الأساسية والثانوية لكل منها(١٠).

يقول البعض انه لم يصنف العلوم وانما عددها وقدم لكل منها تعريفاً موجزاً فقط(١١). اما وكما قال الباحثون الآخرون بحق، فانه كان يهدف الى تبويب العلوم حتى زمانه، رغم انه لم يصرح بذلك(١٢). وهذا ما يؤيده انه استعرض الموضوعات واحداً واحداً بشكل منطقي ومنظم. وقام بذكر جزئيات كل علم وفروعه بعد ذكر العلوم الكلية(١٣).

الفارابي يقسّم المعرفة الى خمسة فصول، وكل فصل له موقع أساسي في العلم والمعرفة. ثم يعدد تلك الفصول المذكورة بصورة منطقية. ويبدأ اولاً من العلوم ذات

الصلة بلغة بحثه لأنه يعتقد بأن العلوم المتصلة باللغة هي المدخل لأي علم آخر. والشخص الذي يريد ان يجعل كلامه صحيحاً ومنطقياً وقابلاً للفهم حول أي علم، ينبغي عليه ان يتعلم اولاً وقبل أي شيء آخر قواعد لغته جيداً ويستطيع ان يعبّر عن فكرته بنحو واف.

ويتحدث في الفصل الثاني عن علم المنطق ويقدمه على سائر العلوم لأنه يشتمل على قوانين الكلام، ولحاجة كل علم اليه. أي ان المنطق يقود العقل نحو الطريق الصحيح الصائب. وهو بذلك يفصل على غرار ارسطو علم المنطق عن الفلسفة.

ثم يضع الرياضيات في مقدمة العلوم العقلية لأن الرياضيات من جملة العلوم البرهانية، ومقدمة على سائر علوم الفلسفة بسبب الاستحكام الذي تتمتع به في قوة الاستدلال.

الفارابي يطرح العلم الطبيعي والعلم الالهي معاً في الفصل الرابع لأنه يعتقد أن العلمين يتناولان الموجودات الطبيعية، غير ان الموجودات تتصل في احدهما بالوجود المطلق او «واجب الوجود»، بينما تُبحث في الثاني في باب «واجب الوجود».

الفصل الخامس من كتاب «احصاء العلوم» ينفرد للحديث عن «الحكمة العملية» او «الاخلاق».

ولاريب في ان هذا التبويب ينسجم مع نظرية الفارابي في كتابه الآخر «التنبيه على سبيل السعادة»(١٤).

الخوارزمي وكتاب مفاتيح العلوم

أبو عبد الله محمد بن احمد بن يوسف الخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ) الذي ألّف كتاب «مفاتيح العلوم» لأبي الحسن العُتبي، الوزير العالم لنوح بن منصور

الساماني(١٥)، قدّم من خلال تأليف هذا الكتاب محاولة جديدة لتقديم تبويب للعلوم.

ويبدو ان الخوارزمي كانت لديه رؤية فلسفية في تأليف هذا الكتاب، لكنه سعى في الغالب لتقديم قائمة بجميع علوم عصره وتفاصيلها بما فيها المصطلحات العلمية السائدة في عصره، فيما يشبه دائرة المعارف.

يقول في مقدمة الكتاب انه لا ينوي تبويب جميع العلوم، وانما هدفه الأساس يتلخص في تقديم فهرس بالاصطلاحات الخاصة بكل علم، كي تحصل لدى كتّاب الديوان معرفة اجمالية بكل علم(١٦).

لهذا السبب لا يقدم الخوارزمي توضيحاً مهماً حول نظراته الفلسفية. ومع ذلك يحظى تبويبه للعلوم بأهمية.

الخوارزمي يقسّم العلوم الى مقالتين او قسمين: القسم الاول هي العلوم الشرعية وكل ما يتعلق بها من العلوم الاسلامية. والقسم الثاني هي العلوم الأجنبية او «العجمية»(١٧).

اذن هو يفرد الجزء الاول من كتابه للعلوم الاسلامية التي ظهرت في الثقافة والحضارة الاسلاميتين وترعرعت فيها. والجزء الثاني للعلوم التي كان مهدها في ايران او اليونان او الهند، كالفلسفة والمنطق، غير ان المسلمين كان لديهم دور فيها، ثم للعلوم المعقولة نوعاً ما كعلم الفلك، والرياضيات، والكيمياء.

لابد من القول انه ليس من المتوقع ان يكون تبويب الخوارزمي كتبويب الفارابي ذا انتظام منطقي، لأنه يلتفت الى امتياز كل علم عن العلم الآخر على ضوء موضوعه والهدف الأساس منه.

فهو يعتقد ان بعض العلوم هدف، والبعض الآخر وسيلة. ومن الطبيعي ان تكون الاولى افضل من الثانية. ولهذا السبب نراه يقسّم الموضوعات في كل قسم او مقالة على النحو التالي:

ففي المقالة الاولى، يفصل العلوم الشرعية عن العلوم ذات الصلة بأدب العرب والتاريخ، ويقدم العلوم الشرعية على العلوم الاخرى، لأنه يعتقد ان العلوم الشرعية هدف أساسي، بينما الأدب العربي ليس سوى واسطة لبلوغ الهدف.

وبما ان الناس بحاجة الى القانون في حياتهم، لذلك يقدم الفقه ـ كقانون ـ على علم الكلام، ويقول بأن عمل الدين والدنيا مرتبط بالفقه.

كذلك رغم ان عدداً كبيراً من المصنفين يرجح علم الكلام على سائر العلوم بسبب بحثه حول الله تعالى وأسمائه وصفاته وسائر الاعتقادات الاخرى، لكنه يرجح علم الفقه على علم الكلام.

بعد هذه العلوم، يتحدث عن الادب العربي لأنه ضروري لمعرفة الآيات الالهية والأحاديث النبوية. كما نراه ضمن اطار الأدب العربي، يفضل النحو على الصرف لأنه ابو اللغة العربية. ثم يخصص الباب السادس من المقالة الاولى للتاريخ.

في المقالة الثانية من الكتاب، يقسم العلوم الأجنبية الى تسعة أبواب هي:

الفلسفة، والمنطق، والطب، وعلم الحساب، والهندسة، والنجوم، والموسيقى، والحيل او الفيزياء، والكيمياء(١٨).

لربما يكون كتاب الخوارزمي وقبل أي شيء آخر مرآة للأوضاع والظروف الثقافية لذلك العهد. ويمكن على ضوئه الاطلاع الى حد كبير على الأجواء الثقافية السائدة آنذاك. فحينما يخصص المقالة الاولى للحديث عن العلوم الشرعية، فهذا يكشف عن اهمية هذه العلوم في المجتمع الاسلامي آنذاك، ولربما كانت اكثر المصنفات، في هذا الباب بالذات.

النقطة المهمة الاخرى في كتاب الخوارزمي والتي بمقدورها ان تكون مفيدة ومؤثرة في مسار دراسة الثقافة والحضارة الاسلاميتين هي ان اتجاهه في تبويب العلوم غير متأثر بنظام الفكر الأرسطي.

سعى الخوارزمي كي يقدم علوم عصره من منظار عالم اسلامي ويبوبها على

هذا الأساس: قسّم بالأساس العلوم الى اسلامية وغير اسلامية، وميّز بين تلك المجموعة من العلوم التي لها منشأ غير اسلامي والعلوم الخاصة بالاسلام. وبذلك يخرج الخوارزمي كثيراً عن تأثير أرسطو وأتباعه كالفارابي. كما انه أشار الى الكثير من الموضوعات التي تجاهلها ارسطو واتباعه من المسلمين وغير المسلمين، وأفرد لها موقعاً خاصاً، كعلم التاريخ، والطب، والكيمياء.

طبعاً، فضلاً عن العلوم الالهية المحضة، هناك اختلاف أساسي آخر بين نظام الفكر الأرسطي في تبويب العلوم وبين أبي عبد الله الخوارزمي وهو أن ارسطو كان يعتبر الشعر جزءاً من العلوم الفلسفية، بينما وضعه الخوارزمي ضمن العلوم المرتبطة بالأدب.

طبعاً لا ينبغي أيضاً تجاهل الحقيقة التالية وهي ان الخوارزمي عمل وفق الاسلوب الأرسطي في تقسيمات علم المنطق(١٩).

الهوامش:

١ ـ كتابا «احصاء العلوم»، و«مفاتيح العلوم»، تُرجما الى الفارسية من قبل حسين خديو جم. ومن اجل الاطلاع على تحليل لموضوع تبويب العلوم، راجع: محمد صادق السجادي، تصنيف العلوم في التمدن الاسلامي، طهران، ١٩٨١؛ ناهد محمد سالم، نظام تصنيف المعرفة عند المسلمين، الاسكندرية، دار الثقافة العلمية.

٢ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون، استانبول، ج ١، ص ٢٣.

٣ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٢٤.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٣.

٥ ـ نفس المصدر.

٦ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٦٧٦.

٧ ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، القاهرة، ١٩٦٣، ج ١، ص ١٦.

٨ ـ الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، مصر، المطبعة الحسينية، ص ٨٢.

٩ ـ حاجي خليفة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٩.

١٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ابو عبد الله الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ترجمة حسين خديو جم، مقدمة المترجم.

١١ ـ ابو نصر الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان امين، القاهرة، ص ٤١ ـ ٤٢.

١٢ ـ نفس المصدر، مقدمة عثمان أمين، ص ٥.

١٣ ـ عبد الوهاب ابو النور، مقدمة على مفتاح السعادة، ص ٣١.

١٤ ـ ابو نصر الفارابي، مصدر سابق.

١٥ ـ نفس المؤلف، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦هـ، ص ١٥ ـ ٢٦.

۱۶ ـ راجع: مقدمة حسين خديو جم على الترجمة الفارسية للكتاب.

۱۷ ـ ابو عبد الله الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق فلوتن، ليدن، ۱۸۹۵، ص ۵.

۱۸ ـ المصدر السابق، ص ٦.

۱۹ ـ ناهد محمد سالم، مصدر سابق، ص ۱۲۵.

الفصل الأول

الرياضيات

لم يكن لدى العرب في صدر الاسلام رغبة كبيرة في تعلم الحساب، وجباة الضرائب في تلك الفترة كان معظمهم من الموالي وأهل الذمة. ولكن حينما اتسع الحضر، ظهرت الحاجة الى الحساب اكثر من أي وقت آخر. كذلك حين ترجمة العلوم الأخرى الى العربية، أصبح الحساب جزءاً من علوم الترجمة، فأخذ المهندسون والفلكيون يتعلمون الحساب شاؤوا أم أبوا(٢٢).

فاذا كان علم النجوم الاسلامي، قد بعث الانسجام والتكامل في علم كان الجزء الاعظم منه تراثاً يونانياً، فالرياضيات سلكت في العالم الاسلامي سلوكاً آخر. فعن طريق الرياضيات انتقلت الأعداد الهندية الى الغرب. والأهم من ذلك انتقال حقلين مهمين هما الجبر والمثلثات الى ساحة الرياضيات.

فالمسلمون تعلموا الأرقام والصفر من الهنود، فأصبح من السهل عليهم من خلال استخدام الارقام والصفر حل المسائل الحسابية والكسور العادية والعشرية، فتبلورت المعادلات على هذا الأساس(٢٣).

أحمد بن عبد الله المروزي (ت ٢٥٠ ـ ٢٦٠ هـ)، الملقب بـ «حبش الحاسب»،

كان من الرياضيين الايرانيين المشهورين وكان اصله من «مرو» ويعيش في بغداد. ويتضح من بحوثه انه كان له تأثير كبير على تطور علم المثلثات المسطحة والكروية. وكان على معرفة كاملة بالجيب، والجيب تمام، والسهم، والظل الاول، والظل الثاني. وكان يستخدمها بقابلية تامة في حساباته على صعيد المثلثات الكروية(٢٤).

كانت لديه كتب في المجال الرياضي. ومن مصنفاته ايضاً: كتاب «الزيج الدمشقي»، وكتاب «الزيج المأموني»(٢٥)، وكتاب «في معرفة الكرة والعمل بها»، وتوجد نسخة خطية منه في استانبول، وكتاب «الدوائر الثلاث المتماسة وكيفية الاوصال (الاتصال)»(٢٦).

ابو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ)

أحد أبرز العلماء المسلمين الايرانيين، وأعظم عالم في عصره في حقل الرياضيات، والنجوم، والتاريخ والجغرافية. وكان يعمل في بيت الحكمة الذي أسسه المأمون العباسي أيضاً.

ولد الخوارزمي في «خوارزم» او «خيوة» الحالية. وكان لديه باع في الرياضيات لاسيما في نجوم ايران ما قبل الاسلام وتعاليم مدرسة «جنديشابور»، والتي مزجها مع الرياضيات الهندية(٢٧). كما خلط العلم الهندي بالعلم اليوناني(٢٨).

بما أن الآثار المترجمة كانت من اليونانية الى العربية في بادئ الأمر، فقد تأثر باليونانيين اكثر من تأثره بالهنود. ويعود جلّ شهرة الخوارزمي لتأليفه لكتاب «الجبر والمقابلة».

ومنذ ذلك الحين راح يطلق اسم الجبر على هذا العلم. وحتى الاوربيين أيضاً اطلقوا اسم كتاب الخوارزمي على هذا العلم، فراح يُسمى في الفرنسية: Algebre، وفي الانجليزية: Algebra، وهكذا ايضاً في بعض اللغات الاوربية نجد هذا

الاصطلاح مشتقاً من كلمة «الجبر» العربية ومن اسم كتاب الخوارزمي(٢٩).

كان كتاب «الجبر والمقابلة» للخوارزمي يحظى في القرون الوسطى بأهمية خاصة لدى الاوربيين حتى عهد «فيت» Francois Viete (١٥٤٠ ـ ١٦٠٣ م) حيث كان يُعد أساساً للبحوث والدراسات العلمية في اوربا.

كذلك الامر بالنسبة لمفردة «الغوريتم» Algoritm بمعنى فن الحساب، التي تستخدم في اللغات الاوربية، مأخوذة من اسم الخوارزمي ايضاً.

للخوارزمي مصنف يدعى «حساب الهند»، في حقل الرياضيات، لم يصل أصله الى ايدينا، ولكن توجد ترجمته اللاتينية التي تعود الى القرن الرابع الميلادي. ويُعد هذا الكتاب أول كتاب يُكتب في العصر الاسلامي حول الحساب الهندي ذي الأرقام، وخلّف تأثيراً كبيراً في نشر الحساب الهندي سواء في البلدان الاسلامية او في البلدان الغربية. وتعرف المسلمون والاوربيون لأول مرة على الحساب الهندي عن طريق هذا الكتاب(٣٠).

ويبدو ان الخوارزمي ألّف هذا الكتاب بعد كتاب «الجبر والمقابلة» لأنه تحدث فيه عن كتاب «الجبر والمقابلة»(٣١).

ابن النديم سجّل في «الفهرست» زيجين باسم الخوارزمي وقال بأنهما يعرفان بزيج «السندهند»(٣٢). ويُعد زيج الخوارزمي اول كتاب في العصر الاسلامي استُخدم فيه اصطلاح «الجيب». وهذا الزيج ليس شاملاً لجداول المثلثات وغيرها فحسب، وانما هو مقدمة في النجوم من بُعد نظري(٣٣).

أبو العباس الفضل بن حاتم النيريزي

رياضي ومنجم ايراني في النصف الثاني من القرن الثالث وأوائل القرن الرابع. ينتسب الى «نيريز» بمقاطعة فارس الايرانية، ويعد من أفاضل علماء الرياضيات المسلمين ومعاصراً للمعتضد العباسي.

من آثاره: «شرح كتاب اصول اقليدس». وكتب النيريزي هذا الشرح على ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر لاصول اقليدس. ولذلك يحظى بأهمية من حيث تاريخ الرياضيات في العصر الاسلامي.

ويعد الشرح الذي كتبه النيريزي على كتاب «اصول اقليدس»، من اهم الشروح التي ترجمت الى اللغة اللاتينية وانتفع بها المؤرخون الرياضيون.

وتعود أهمية هذا الشرح الى تلك الاجزاء التي نقلت من آثار ايرن (هرون) الاسكندراني، وسنبليمقيوس، وانمانيس.

ومن آثاره الاخرى: «رسالة في بيان المصادرة المشهورة لاقليدس»(٣٤). ويقول «سوتر» ان هذه الرسالة من الممكن ان تكون جزءاً من كتاب «شرح النيريزي على اصول اقليدس»(٣٥).

موسى بن شاكر

يعد من أبرز المفكرين والمهندسين الايرانيين في القرن الثالث الهجري. وكان لديه ثلاثة أبناء هم: محمد، وأحمد، والحسن. ولد في خوارزم. ولا نعرف سني ولادات ابنائه الثلاثة. ويقول القفطي ان محمد اكبرهم والحسن أصغرهم.

هؤلاء الاخوة الثلاثة عرفوا في المصادر الاسلامية الاولى ببني موسى. وكان ابوهم موسى بن شاكر منجماً عند المأمون، وتقرب اولاده الى البلاط عن طريق ابيهم القريب منه.

بعد وفاة ابيهم موسى، كان بنوه صغاراً في السن، فدخلوا الى بيت الحكمة لتعلم شتى العلوم(٣٦).

خلف بنو موسى آثاراً تستحق الاهتمام في الدراسات الرياضية ومنها فكرة

«تثليث الزاوية» الواردة في كتاب «معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرّية»، وكذلك «حساب مساحة الدائرة» في كتاب «المأخوذات» بالاستيحاء من طريقة ارخميدس(٣٧).

تعرف العالم الغربي على اسلوبهم في تثليث الزاوية من خلال ترجمة كتاب «معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية» الى العالم الغربي، وترك تأثيراً كبيراً على عمل علماء الهندسة في القرون الوسطى. وقد اقتبس «يوردانوس النموري» Jordonus Nemorarius براهينه منهم في حقل تثليث الزاوية، في القرن السابع الهجري(٣٨).

واستند «ليوناردو فيبوناتجي» (ت ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠م) كثيراً الى اثر بني موسى المترجم، في المسائل الهندسية(٣٩).

وكان بنو موسى يحسبون مساحة الدائرة باسلوب يختلف عن اسلوب ارخميدس، ولكن بالاستيحاء منه(٤٠).

نسبة القطر الى المحيط، احدى المسائل الاخرى التي بادر اليها بنو موسى في معرفة مساحة الأشكال. وكانوا في هذه المسألة تابعين لأرخميدس أيضاً(٤١).

يذكر السجزي ان بني موسى كانوا يرسمون الشكل البيضي بواسطة الخيط. فكانوا يأخذون خيطاً طوله ضعف المسافة الكائنة بين مركزي بيضيين، ويثبتونه في مركزين ثابتين، ثم يرسمون بيضياً بقلم في داخل الخيط(٤٢).

لبني موسى سهم كبير في تطور علم الهندسة سواء عن طريق تشجيع ترجمة الآثار اليونانية الى العربية والتي ترجمت الى اللاتينية فيما بعد وانتقالها الى الغرب، او عن طريق ابداعاته في هذا الحقل.

هناك كتاب آخر يدعى «رؤية الهلال» لأبي جعفر محمد بن موسى بن شاكر عدّه البعض جزءاً من كتاب «حركة الفلك الاولى»(٤٣). وله ايضاً تقديم على

كتاب «المخروطات» الذي هو عبارة عن اعادة لكتاب «ابولونيوس البرغائي» (٢ ق. م) في الهندسة الذي ترجمه ثابت بن قرة ونقحه محمد بن موسى(٤٤).

أبوالحسن ثابت بن قرة بن زهرون الحرّاني

من أهل حران. ولد في عام ٢١١ هـ. اسرته على الدين الصابئي. وكان يتحدث بالسريانية، وملماً باليونانية والعربية. ولعبت آثاره دوراً مهماً في تطور الرياضيات في العصر الاسلامي، ومهدت للاكتشافات التالية كتعميم مفهوم العدد الصحيح على الأعداد الحقيقية الموجبة، وحساب انتگرال والمثلثات الكروية.

لديه المعادلة التالية لحساب تلك المجموعة من الأعداد المتحابة:

اذا كان: $p = 3 \times 2^{n-1}$

و $q = 3 \times 2^{n-1}$

و $r = q \times 2^{n-1}$

وكانت P و q و r أعداداً اولية اكبر من «2»، كانت $2^n pq$ و $2^n r$ اعداداً متحابة.

يمكن تقسيم آثاره الى مجموعتين: الاولى آثاره التي صنفها بنفسه، والثانية آثار بعض الرياضيين اليونانيين التي ترجمها الى العربية، او نقح ترجماتها(٤٥).

مؤلفاته في الرياضيات كالتالي:

١ ـ كتاب في الشكل الملقب بالقطاع؛

٢ ـ رسالة الى المتعلمين في النسبة المؤلفة؛

٣ ـ رسالة في (انه) كيف ينبغي ان يسلك الى نيل المطلوب من المعاني الهندسية؛

٤ ـ كتاب في مساحة الأشكال المسطحة والمجسمة؛

٥ ـ مقالة في ان الخطين اذا أخرجنا على اقل من قائمتين التقيا؛

٦ ـ رسالة في حجة المنسوبة الى سقراط في المربع وقطره؛

٧ ـ مقالة في عمل شكل مجسم ذي اربع عشرة قاعدة تحيط به كرة معلومة؛

٨ ـ كتاب في قطوع الاسطوانة وبسيطها؛

٩ ـ كتاب في مساحة قطع المخروط الذي يسمى المكاني؛

١٠ ـ مساحة المجسمة المكافية؛

١١ ـ قول في تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية؛

١٢ ـ كتاب في الاعداد المتحابة؛

١٣ ـ مسألة في عمل المتوسطين وقسمة الزاوية معلومة بثلاثة اقسام متساوية؛

١٤ ـ كتاب الى ابن رهب في التأني لاستخراج عمل المسائل الهندسية؛

١٥ ـ رسالة في العلة التي رتب اقليدس أشكال كتابة ذلك الترتيب؛

١٦ ـ مسألة اذا خرج (في دائرة) ضلع المثلث وضلع المسدس في جهة واحدة عن المركز، كان سطح الذي يجاز بينهما مثل سدس الدائرة؛

١٧ ـ رسالة حول مسألة تتعلق بمقالة اقليدس الثالثة عشرة.

١٨ ـ كتاب المفروضات.

اما الآثار الرياضية اليونانية التي ترجمها ثابت بن قرة ونقحها:

١ ـ شرح الشكل الملقب بالقطاع من كتاب المجسطي؛

٢ ـ اصلاح كتاب المعطيات لاقليدس؛

٣ ـ مقالة في برهان المصادرة المشهورة من اقليدس؛

٤ ـ اصلاح ترجمة اصول اقليدس التي ترجمها اسحاق بن حنين؛

٥ ـ ترجمة كتاب الكرة والأسطوانة لأرخميدس؛

٦ ـ ترجمة كتاب عمل الدائرة الموسومة بسبعة أقسام متساوية لأرخميدس؛

٧ ـ ترجمة رسالة في اصول الهندسة؛

٨ ـ ترجمة رسالة في الدوائر المتماسة؛

٩ ـ ترجمة كتاب المأخوذات لأرخميدس مع شرحها لعلي بن أحمد النسوي؛

١٠ ـ كتاب الكرة المتحركة لأطولوقس؛

١١ ـ المدخل الى علم العدد الذي وضعه نيقوماخس الجاراسيني.

١٢ ـ كتاب الكرة لثاذوسيوس؛

١٣ ـ كتاب اوطوقيوس في حكاية ما استخرجه القدماء من خطين بين خطين حتى يتوالى الأربعة متناسبة؛

١٤ ـ كتاب المخروطات لابولونيوس.

ابو عبدالله محمد بن جابر البتّاني (ت ٣١٧ هـ)، يعد احد الذين كان لديهم تأثير على تطور علم المثلثات كعلم مستقل. وقد تخلى عن الحساب عن طريق الوتر والذي كان يقوم به بطليموس، وطور الحساب الذي كان يقوم به الهنود عن طريق الجيب. ويعد اول من استخرج جداول الظل تمام(٤٦).

ابونصر محمد بن طرخان الفارابي المعروف بأبي نصر الفارابي، ويلقب بالمعلم الثاني، ويعد أحد الفلاسفة وعالماً في الرياضيات والنجوم. ولد في «وسيج»، وهي منقطة في ولاية فاراب، عام ٢٥٩ هـ. امضى معظم حياته في بغداد. رحل الى بلاط سيف الدولة الحمداني في ٣٣٠ هـ ثم ذهب الى حلب. وسافر الى الشام ومصر ايضاً. وتوفي عام ٣٣٩ هـ(٤٧).

خلف الفارابي آثاراً في الرياضيات. وله ايضاً في الكلام: (في) شرح المستغلق من مصادرات المقالة الاولى والخامسة من اقليدس، وقد فُقِدَ أصله العربي، ولكن توجد ترجمته العبرية. وله كتاب آخر يدعى «شرح المجسطي لبطليموس»، واختصر ابن سينا هذا الشرح(٤٨).

أبوالوفاء محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل بن عباس البوزجاني

ويعرف بـ «حاسب»، وهو رياضي وفلكي ايراني، ولد في بوزجان قهستان (منطقة بيرجند الحالية). ويعد من اعظم علماء عصره. ورد اسمه في «الفهرست» لابن النديم الذي عاصره.

درس البوزجاني الحساب وعلم الأعداد على عمه أبي عمرو المغازلي وخاله ابي عبدالله محمد بن عنبسة. هاجر الى بغداد عام ٣٤٨ هـ الى ان توفي فيها(٤٩).

بدأت بحوثه ودراساته العلمية على حد ما نعلم، بعد هجرته من خراسان الى بغداد. وهي تشمل نطاقاً واسعاً من شتى العلوم كالهندسة، والمثلثات، والحساب، والنجوم، وحقق في كل علم منها انجازاً جديداً(٥٠).

عمله المهم في المثلثات ابتداع الشكل الظلي الذي يستخدم في حل المثلث القائم الزاوية الكروي. كما انه اثبت الحالة الخاصة للشكل المنحني في المثلث القائم الزاوية الكروي (٥١).

البوزجاني استخدم في احدى رسائله اسلوبين يقومان على المثلثات الكروية لقياس المسافة بين بغداد ومكة. واستحدث أساليب متنوعة لرسم الأشكال الهندسية المختلفة باستخدام المسطرة والفرجار ذي الفتحة الثابتة(٥٢).

معظم دراسات البوزجاني واكتشافاته الرياضية، وردت في اهم كتبه الرياضية وهو «كتاب في ما يحتاج اليه الكتّاب والعمّال وغيرهم من علم الحساب». وألفه لعضد الدولة الديلمي. الفصول الثلاثة الاولى منه في اعمال الحساب والمساحة، والفصول الأربعة الاخرى في التصريف، والتجارة، والضرائب وغيرها.

في الباب السابع من المنزل الثالث من هذا الكتاب، انبرى البوزجاني لشرح صناعة آلة لقياس المسافات، وارتفاع الجبال، وعرض الأنهار، وعمق البحار.

في الفصول الثلاثة الاولى، قام بدراسة الاصول النظرية الرياضية، وقدم مفاهيم جديدة لأنواع الكسور على أساس تصنيفه ومعلوماته، وحسابها، وتبسيط الكسور المركبة الى كسور بسيطة من خلال استخدام قواعد وجداول مساعدة(٥٣).

في الفصل الثاني، أورد اول استخدام للأعداد السالبة في تاريخ الرياضيات في العالم الاسلامي مستخدماً في ذلك اصطلاح «الدَّين» لهذا المفهوم(٥٤). وحصل على جيب الزاوية نصف درجة بدقة خمسة أرقام ستينية بحيث ينطبق مع المقدار الحقيقي حتى الرقم الرابع الستيني(٥٥).

آثار البوزجاني الاخرى عبارة عن كتاب «المجسطي» الذي هو احد الكتب المهمة في الرياضيات والهيئة. ويرى البعض ان هذا الكتاب هو نفس كتابه «الزيج الواضح» الذي كان حصيلة أرصاده وزملائه في بغداد في ٣٦٠ هـ.

هذا الكتاب يتحدث بشكلٍ رئيس عن المثلثات، واستخدام القوانين المثلثاتية في الأرصاد، وفرضية الكواكب السيارة(٥٦).

كتابه الآخر هو «في ما يحتاج اليه الصانع من أعمال الهندسة» والذي يعبر عنه اختصاراً بالاعمال الهندسية. وانبرى ايضاً لشرح كتاب «ذيوفانطس»، في الحساب والجبر، وكذلك كتاب «الجبر والمقابلة» للخوارزمي، وجمع بين الاسلوبين اليوناني والهندي في الحساب(٥٧).

للبوزجاني الرسائل التالية في الرياضيات:

١ ـ رسالة في تركيب عدد الوفق في المربعات؛

٢ ـ رسالة في جمع أضلاع المربعات والمكعبات وأخذ تفاضلها؛

٣ ـ رسالع الارثماطيقي؛

٤ ـ رسالة في معرفة الأبعاد بين المساكن؛

٥ ـ رسالة في اقامة البرهان على الدائر من الفلك؛

٦ ـ رسالة قوس قزح؛

٧ ـ جواب أبي الوفاء محمد بن محمد البوزجاني عما سأله ابوعلي بن حارث الحبوبي عن ايجاد مساحة المثلث بدلالة الاضلاع بدون معرفة الارتفاع؛

٨ ـ رسالة في النسب والتعريفات وتدعى ايضاً «رسالة في الحساب» او «رسالة في الاصطلاحات الرياضية».

ابوالفتح محمد بن القاسم بن الفضل الاصفهاني، وهو من علماء الرياضيات في القرن الرابع الهجري. وقلما تحدث المؤرخون عن حياته. ولكن الأمر الذي لاشك فيه هو انه قدم كتابة جديدة لمقالات ابولونيوس الخامسة والسادسة والسابعة.

وقدم في عام ٥١٣ هـ تلخيصاً لكتاب المخروطات جعله باسم أبي كاليجار(٥٨).

يمكن الاشارة من بين آثاره الى «تلخيص المخروطات». فمخروطات ابولونيوس تتألف من ثماني مقالات، غير ان المقالة الأخيرة مفقودة. وقام هلال الحمصي وثابت بن قرة بترجمة هذه المقالات السبع من اليونانية الى العربية في القرن الثالث الهجري. وأورد ابوالفتح تلخيصاً لهذه المقالات السبع أطلق عليه «اسم تلخيص المخروطات». ترجم هذا التلخيص إلى اللاتينية في عام ١٦٦١، ثم الى الفرنسية عام ١٩٢٣(٥٩).

أبوجعفر محمد بن حسين الصاغاني الخازن، من اشهر علماء الرياضيات في النصف الأول من القرن الرابع الهجري. ولد في مدينة الري، وكان يحضر في بلاط ركن الدولة الديلمي، وتوفي خلال الفترة ٣٥٠ الى ٣٦٠ هـ. وكان بارعاً تماماً في صناعة آلات الفلك والرصد واستخدامها(٦٠).

ومن بين مصنفاته في الرياضيات، يمكن الاشارة الى مايلي:

١ ـ تفسير صدر المقالة العاشرة من كتاب اقليدس؛

٢ ـ رسالة في البرهان على انه لا يمكن ان يكون ضلعا عددين مربعين يكون مجموعها مربعاً فردين، بل يكونان زوجين او احدهما زوج والآخر فرد.

٣ـ رسالة في انشاء المثلثات القائمة الزاويا المنطبقة الاضلاع وفي استخراج خطين بين خطين متوالية متناسبة من طريق الهندسة الثابتة؛

٤ ـ برهان شكل السابع من كتاب بني موسى واصلاح كتاب المخروطات.

مصنفاته الرياضية التي لم تصل الى ايدينا عبارة عن: كتاب المسائل العددية، وكتاب في ميل الأجزاء، وتفسير المجسطي، وزيج الصفائح (٦١).

أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبدالجليل السجزي، عالم رياضي شهير ومن اهالي مقاطعة سيستان، عاش في القرن الرابع الهجري وعاصر البيروني وعضد الدولة البويهي. كان بارعاً في الهندسة بحيث وصفه ابوريحان البيروني بـ

«المهندس» في كتاب «الآثار الباقية»(٦٢).

قبل السجزي كانت مسألة تثليث الزاوية تحل بشكل تقريبي بأسلوب الهندسة المتحركة، لكنه حل هذه المسألة بواسطة تقاطع دائرة وهذلول متساوي القطرين، وأطلق على هذا الاسلوب اسم اسلوب الهندسة الثابتة.

لديه نحو ٤٥ كتاباً ورسالة، ٣٤ منها في الرياضيات، والبقية في النجوم وأحكامها وآلاتها، وهي اكثر تفصيلاً من الآثار الرياضية.

اشار البيروني الى السجزي في عدة مواضع من كتاب «استخراج الأوتار»(٦٣). وبعض آثاره الرياضية عبارة عن:

١ ـ في مساحة الأكر بالأكر، كتاب في خواص المجسم الناقص والزائد والمكافئ؛

٢ ـ رسالة في خواص القبة الزائدة والمكافية؛

٣ ـ رسالة في وصف القطوع المخروطية،

٤ ـ رسالة في قسمة الزاوية المستقيمة الخطين بثلاثة اقسام متساوية. فضلاً عن عدة رسائل في الهندسة(٦٤).

أبوالحسين عبدالرحمن بن عمر الصوفي الرازي، اسرته من «فسا» بمقاطعة «فارس» الا انه ولد بالري عام ٢٩١ هـ وكان منجم عضد الدولة البويهي، وصنف له أثره المسمى «صور الكواكب». كما انه الف رسالة «الأشكال المتساوية الأضلاع» بناء على أمر من عضد الدولة، وموضوعها عبارة عن رسم مضلعات منتظمة بضلع معين بواسطة فتحة فرجار(٦٥).

سحيا ابوالحسن كوشيار بن لبان بن باشهري الجيلاني، الذي عاش خلال الفترة ٣٦٠ الى ٤٢٠ هـ. ويعد كتابه «اصول حساب الهند»، من اقدم الكتب التي استخدمت فيها الأرقام الهندية. ويتميز بأهمية كبيرة من حيث تأثيره على اتساع المفاهيم والاصطلاحات الرياضية(٦٦).

اكمل «كوشيار» البحث في توابع المثلثات الذي بدأه البوزجاني والبتاني، وأعد جدول الظل المعكوس. وقد حسب هذه التوابع درجة درجة وبثلاثة ارقام ستينية في معظم الأحيان(٦٧). كما لعب دوراً في ابتداع شكل المغني (قضية الجيوب)، ويقول البيروني انه هو الذي اختار اسم شكل المغني لهذه القضية(٦٨).

ابوالحسن علي بن احمد النسوي، اشتهر في الرياضيات والنجوم لاسيما في الهندسة. وكان لديه باع في المنطق والفلسفة والطب. اصله من خراسان، لكنه ولد في الري عام ٣٩٣ هـ(٦٩).

يمكن الاشارة من بين آثاره الى كتاب «المقنع في الحساب الهندسي»، يتألف هذا الكتاب من اربع مقالات: المقالة الاولى في الاعمال المتصلة بالأعداد الصحيحة، والمقالة الثانية في الكسور، والمقالة الثالثة في الأعداد الصحيحة والكسر، والمقالة الرابعة في الدرجات والدقائق(٧٠).

ألف النسوي كتاب «الاشباع في شرح شكل القطاع» بالعربية على اساس كتاب المجسطي لبطليموس. ولديه ايضاً كتاب «التجريد لاصول الهندسة»، وهو خلاصة في الهندسة الأولية، ويتألف من مقدمة وسبع مقالات، ويتحدث عن القضايا الهندسية ذات الصلة بالنجوم والمساحة. كما فسر كتاب «المأخوذات» لأرخميدس استناداً الى مقالة ابي سهل الكوهي(٧١).

أبوريحان محمد بن أحمد البيروني، مفكر ايراني بارز عاش خلال النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس الهجري. ولد في ضاحية مدينة «كاث» عاصمة خوارزم. أمضى السنوات الخمس والعشرين الاولى من عمره في خوارزم.

يُعدُّ البيروني كاتباً بارزاً وصاحب آثار ومصنفات كثيرة في الرياضيات، والنجوم، والعقاقير، والمعادن، والجغرافيا، وشؤون الهند(٧٢).

تحدث البيروني في قائمة بآثاره عن ١٨٠ مصنفاً، وترجمة، ومسودة، وآثار غير

مكتملة، ۱۱۵ عنواناً منها في الرياضيات والنجوم، ولم يبق منها سوى ۲۸ عنواناً. وللأسف لم تترجم كتب البيروني الى اللاتينية خلال حركة ترجمة الآثار العلمية من العربية الى اللاتينية(۷۳).

الباب الاول في كتاب «التفهيم» للبيروني ينفرد للحديث عن الهندسة، بينما يختص الباب الثاني بالحساب والجبر والمقابلة. ولديه كتاب صغير ألفه بالعربية يحمل عنوان «راشيكات الهند»، اورد فيه معلومات تتعلق بالنسبة والتناسب في رياضيات الهند وما وصل الى البلدان الاسلامية بشأن الرياضيات.

لديه أثران آخران في الرياضيات المحضة هما «استخراج الاوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني الواقع فيها»(۷٤) و«جمع الطرق السائرة في معرفة أوتار الدائرة»(۷٥)، ويرتبط موضوعها بقياس اطوال أوتار الدائرة.

من آثاره الاخرى: «مقالة في النسب بين الفلزت والجواهر في الحجم» ويقدم استعمالات على صعيد حساب وزن الاجسام في الرياضيات(۷٦).

لديه آثار قيمة في المثلثات مثل: مقاليد علم الهيئة، المقالة الثالثة لكتاب قانون المسعودي، وكتاب أبي ريحان الى ابي سعيد(۷۷).

أبوعلي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا

يُعدُّ أشهر العلماء المسلمين في الفلسفة، والطب، والرياضيات، والنجوم. ولد في «بخارى» عام ۳۷۰ هـ فتعلم في هذه المدينة المنطق، والطب، والرياضيات. وعالج الأمير نوح بن منصور الساماني وله من العمر ۱۷ عاماً. ونفذ الى مكتبته السلطانية بعدما ذاع صيته.

كان في خوارزم على اتصال وثيق برياضيين كبار كأبي نصر العراقي وأبي ريحان البيروني. وحينا كان البيروني في غزنين وهو في اصفهان، كانا يتراسلان ويجيب كل منهما على أسئلة الآخر(۷۸).

أهم آثار ابن سينا الرياضية هو جزء من كتاب الشفاء. فرياضيات كتاب

الشفاء ذات أربعة فصول: الاول في اصول الهندسة، والثاني في علم الحساب، والثالث في علم الموسيقى، والرابع في الهيئة.

بحث ابن سينا في الفصل الأول من رياضيات الشفاء، اصول اقليدس، لكنه وعلى العكس من اقليدس، والحجاج بن يوسف المطر ـ و يبدو انه اول مترجم لكتاب اصول اقليدس ـ لم ينتهج التفصيل واكتفى ببيان ما هو ضروري لادراك القضايا واثباتها.

افرد ابن سينا الفصل السابع من كتاب «النجاة» للهندسة أيضاً. آثاره في الهندسة: رسالة في تحقيق الزاوية، وتحقيق مبادئ الهندسة(٧٩).

الفصل الثاني من رياضيات الشفاء الذي هو في علم الحساب فيتألف من ٤ مقالات: خواص العدد، واصول العدد من حيث اضافته الى غيره، وأحوال العدد من حيث كيفية تأليفه من الوحدانيات، والمتواليات العشر.

كما أفرد ابن سينا الفصل الثامن من كتاب «النجاة» لعلم الحساب(٨٠).

الفصل الثالث من رياضيات الشفاء الذي يبحث في علم الموسيقى فيتألف من ٦ مقالات. اما الفصل الرابع الذي يبحث في الهيئة فيشمل مختصراً من المجسطي ورسالة لابن سينا(٨١).

أبو الفتح عبد الرحمن الخازني، كان يعيش في اوائل القرن السادس في مرو. وكان منجماً وفيزياوياً ومخترعاً للآلات العلمية. ويُعدُّ «الزيج المعتبر السنجري السلطاني» محصلة أرصاده. ويعبّر عنه اختصاراً بالزيج السلطاني او جامع التواريخ السنجري. وقام الخازني في عام ٥٢٥ هـ بتلخيص هذا الزيج وأسماه «وجيز الزيج».

من كتاباته المهمة الاخرى كتاب «ميزان الحكمة» الذي يتألف من ٨ مقالات في الفيزياء والميكانيكا. وتحدث في هذا الكتاب عن تاريخ اختراع ميزان الحكمة، وعرض مختارات لآثار كبار العلماء في ميزان الحكمة مثل ثابت بن قرّة، والبيروني،

والخيام وغيرهم(٨٢).

غياث الدين ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي النيشابوري

يعرف بعمر الخيام، ويعد من كبار الرياضيين والفلكيين في النصف الثاني من القرن الخامس والربع الأول من القرن السادس، وأحد كبار المفاخر والنوابغ العلمية الايرانية.

اهم آثاره الرياضية هي: «مقالة في الجبر والمقابلة». النص العربي والترجمة الفارسية لهذا الأثر مع شرحه وحواشيه، ورد في كتاب «عمر الخيام» بعنوان «عالم الجبر»، تأليف الدكتور غلام حسين مصاحب. وأُشير فيه بشكل مفصل الى جبر الخيام ومقابلته(٨٣).

أثره الآخر هو «رسالة في قسمة ربع الدائرة»، وقد كتبها الخيام قبل «رسالة الجبر»، وموضوعها تحليل هندسي للمعادلة من الدرجة الثالثة وحلها بواسطة القطوع المخروطية(٨٤).

لديه أثر رياضي آخر هو «في شرح ما أشكل من مصادرات اقليدس»، وتعد هذه الرسالة مهمة من منظار تاريخ الرياضيات. ويتصل محتواها بالخطوط المتوازية ومباحث النسبة والتناسب. وتتألف من مقدمة وثلاث مقالات: المقالة الاولى، في حقيقة المتوازيات والشك المعروف، والمقالة الثانية في النسبة والتناسب وحقيقتها، والمقالة الثالثة في تأليف النسبة وتحقيقها(٨٥).

كتاب الخيام الآخر الذي يحمل عنوان «مشكلات الحساب»، من الممكن ان يكون نفس ذلك الكتاب الذي تحدث حوله في رسالة الجبر(٨٦).

ثمة رسالة في صواب الأساليب الهندية لاستخراج الجذر والكعب، ورسالتان اخريان عنوانها «ميزان الماء»، و«القسطاس المستقيم»، تحمل اسم الخيام(٨٧).

الامام ابو حاتم المظفر بن اسماعيل الاسفزاري، رياضي وفلكي ايراني، كان يعيش في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري،

وعاصر الحكيم عمر الخيام. ومن المحتمل ان يكون قد ابتدع في عام ٤٦٧هـ مع الخيام وبعض الفلكيين «الرصد الجلالي» بأمر من ملكشاه السلجوقي.

كانت لديه براعة ايضاً في جرّ الأثقال. ويقال انه صنع ميزان ارخميدس المعروف بـ «ميزان الغش» وأعطاه لخازن السلطان.

بعض آثاره الرياضية هي: الاختصار في اصول اقليدس، ومقدمة في المساحة، وخلاصة كتاب الحيل لبني موسى، ورسالة تعرف بالآثار العلوية(٨٨).

تاريخ وفاته خلال الفترة ٥٠٦ ـ ٥١٥ هـ(٨٩).

أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن المعروف بنصير الدين الطوسي

وُلد في مدينة طوس بمقاطعة خراسان في ١١ جمادىٰ الأولىٰ عام ٥٩٧ هـ. درس العلوم الشرعية والأدبية على أبيه الذي كان من فقهاء الامامية ومحدثي طوس. ثم هب لتعلم العلوم العقلية كالحكمة، والرياضيات، والطبيعيات.

ذهب الى نيشابور في مطلع شبابه وتعلم الرياضيات على كمال الدين بن يونس.

حينما غزا المغول خراسان، أصبح في خدمة بعض الامراء الاسماعيليين وهولاكو. وفي عام ٦٥٧ هـ أمره هولاكو ببناء مرصد مراغة، فاستقدم الى هذا المرصد كبار الرياضيين.

كان عالماً في شتى الحقول وقدّم خدمات قيمة على صعيد حفظ ونشر وتعزيز العلم والحضارة الاسلامية والايرانية من خلال مؤلفاته القيمة، وتأسيس مدرسة علمية ومرصد ومكتبة في مراغة.

امضى السنوات الأخيرة من عمره في مراغة. لكنه توفي في الكاظمية خلال زيارة لها وذلك في ١٧ ذي الحجة عام ٦٧٢ هـ(٩٠).

آثاره الرياضية، يمكن تقسيمها الى مجموعتين:

أ ـ مؤلفاته:

١ ـ كتاب كشف القناع عن أسرار شكل القطاع، ويدعى احياناً بكشف القناع فقط أو دعاوى الشكل المعروف بالقطاع، وهو كتاب في المثلثات، ويتألف من ٥ مقالات، وكل مقالة من عدة قضايا او عدة فصول. المقالة الاولى في النسب المؤلفة وأحكامها وتتألف من ١٤ قضية. والمقالة الثانية في شكل القطاع السطحي والنسب الواقعة فيه، وتتألف من ١١ فصلاً. والمقالة الثالثة في المقدمات المرتبطة بالشكل الموسوم بالقطاع الكروي، وتتألف من ٣ فصول. والمقالة الرابعة في شكل القطاع الكروي والنسب الواقعة فيه، وتتألف من ٥ فصول. والمقالة الخامسة في بيان اصول في معرفة الدوائر العظيمة الواقعة على كرة أخذت موضع شكل القطاع، وتتألف من ٧ فصول(٩١).

٢ ـ كتاب جوامع الحساب بالتخت والتراب، وقد كتبه باللغة العربية، ويدعى بـ «جامع الحساب» ايضاً. ويتألف هذا الكتاب من ٣ أبواب: البابان الأول والثاني في عدة فصول، والباب الثالث في مسلكين يتألف كل مسلك من عدة فصول(٩٢).

٣ ـ الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية، وتدعى «رسالة مصادرات اقليدس» ايضاً. وموضوعها البحث في اصل الموضوع الخامس من كتاب «اصول اقليدس»(٩٣).

٤ ـ رسالة في انه لا يمكن ان يجتمع من عددين مربعين فردين، عدد مربع. وفيها يتم اثبات تعذر ان يكون مجموع عددين مربعين، عدداً مربعاً.

٥ ـ حساب الضرب والقسمة، باللغة الفارسية ويبحث بايجاز في حساب الهند، ويتألف من ٣ مقالات: الاولى في حساب الصحاح وشرح اعمالها، والثانية في حساب الكسور، والثالثة في حساب الدرج والدقائق.

٦ ـ رسالة في علم المثلث؛

٧ ـ مائة مسألة وخمس من اصول اقليدس؛

٨ ـ رسالة في الجبر والمقابلة (بالعربية)؛

٩ ـ الزيج الايلخاني (بالفارسية)، وهو عبارة عن محصلة عمل نصير الدين وزملائه في مرصد مراغة ومدرستها العلمية. ويُعد من أشهر الزيجة في العصر الاسلامي. ويتألف من ٤ مقالات:

الاولى في التواريخ، والثانية في سير الكواكب ومواقعها، والثالثة في أوقات المطالع، والرابعة في باقي الأعمال النجومية(٩٤).

ب ـ تحريراته:

١ ـ تحرير اصول اقليدس، هذا التحرير الذي يدعى «تحرير اقليدس» عادة، دوّنه نصير الدين عن ترجمتي الحجاج واسحاق وتنقيح ثابت بن قرة لثلاث عشرة مقالة، وأضاف اليه بعض الايضاحات المهمة والمفيدة، والتي أهمها: شرح حول أصل الموضوع الخامس، أي الموضوع المتعلق بالخطوط المتوازية.

٢ ـ تحرير المجسطي، انتهى منه نصير الدين في قلعه «ألَموت» في ٥ شوال ٦٤٤ هـ.

٣ ـ تحرير كتاب معرفة مساحة الأشكال لبني موسى، وأورد الطوسي في نهايته برهاناً على قضية الكتاب السابقة التي هي قانون حساب مساحة المثلث بحسب اضلاعه. واورد بعد الشكل الثامن عشر من كتاب مساحة الأشكال، موضوعاً في الحساب التقريبي للكعب في نظام العد الستيني.

٤ ـ تحرير كتاب المفروضات: من مؤلفات ثابت بن قرّة.

٥ ـ تحرير كتاب المأخوذات: يُنسب اصل هذا الكتاب لأرخميدس بينما حرر الطوسي تفسير علي النسوي لهذا الكتاب.

٦ ـ تحرير الكرة والاسطوانة: ذو مقالتين و٩٨ قضية او مسألة (شكل).

٧ ـ تحرير المقالة في تكسير الدائرة: المقالة بالأساس لأرخميدس، وحررها

نصير الدين، وأضاف اليها في النهاية «تحرير الكرة والأسطوانة». وموضوع هذه المقالة ايجاد مقدار تقريبي لنسبة محيط الدائرة الى قطرها.

٨ ـ تحرير كتاب مانالاوس في الأشكال الكروية، ويدعى بـ «تحرير اكرمانالاوس» ايضاً.

٩ ـ تحرير المخروطات: اصله من تأليف ابولونيوس الذي كان يعيش بالاسكندرية في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد. وقام نصير الدين بتحريره.

١٠ ـ تحرير كتاب المعطيات: اصله من تأليف اقليدس. وحرره نصير الدين الطوسي عن ترجمة ثابت بن قرة لهذا الكتاب.

١١ ـ تحرير كتاب الأكر: اصله الّفه ازثاوذوسيوس، الرياضي الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد. وموضوع الهندسة في سطح الكرة. حرره الطوسي في ٦٥١ هـ.

١٢ ـ تحرير الكرة المتحركة: هذا الكتاب الفه اطولوقس، الرياضي الذي كان يعيش في القرن الأول قبل الميلاد، وموضوعه عبارة عن دراسة اوضاع الدوائر المختلفة على سطح الكرة. ترجمه ثابت بن قرة الى العربية وحرره نصير الدين الطوسي(٩٥).

محمود بن مسعود بن مصلح المعروف بقطب الدين الشيرازي، تعلّم الطب عن ابيه، ثم دخل الى حلقة تلامذة نصير الدين الطوسي فتعلم الرياضيات والنجوم.

يمكن الاشارة من بين كتاباته الرياضية الى الترجمة الفارسية لتحرير اصول اقليدس.

له ايضاً «رسالة في حركة الدحرجة وفي النسبة بين المستوي والمنحني» ويبحث في هذه الرسالة فكرة ان الخط المستقيم أقصر من القوسي.

لديه ايضاً «درة التاج الغرّة الدبّاج»، الفه بالفارسية وأشبه بالموسوعة. ويتألف

من فاتحة واحدة، وخمس جمل، وخاتمة. الجملة الرابعة في الرياضيات وتتألف من ٤ فنون: الهندسة، والهيئة، والارثماطيقي (الرياضيات، العدد)، والموسيقى(٩٦).

نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيشابوري، ويُعرف بالنظام الأعرج، وينحدر من اسرة قمية، لكنه ترعرع في نيشابور. وهو تلميذ قطب الدين الشيرازي، وكان بارعاً في الرياضيات. ومن بين آثاره الرياضية، يمكن الاشارة الى «الشمسية في الحساب» الذي الفه بالعربية. تتألف مقدمة الكتاب من فصلين في تعريف علم الحساب وبيان موضوعه، وتعريف العدد، وأقسامه، وصور الأعداد.

الفن الأول للكتاب يتألف من بابين: الاول في حساب الصحاح ويتألف من ٣ فصول، والثاني في حساب الكسور ويتألف من ٦ فصول.

الفن الثاني في فروع الحساب ويتألف من ٤ أبواب: الاول في بيان منازل الأعداد واستخراج الضلع الأول، ويتألف من ٣ فصول. الثاني في حساب الكسور بطريق أهل التنجيم، ويتألف من ٨ فصول. الثالث في المساحة، ويتألف من ٣ فصول. الرابع في استخراج المسائل بطريق الجبر والمقابلة، ويتألف من فصلين. وخاتمة الكتاب في الحساب والميزان (امتحان صحة الأعمال).

من آثار النظام الأعرج النيشابوري الاخرى: تعبير التحرير في شرح تحرير المجسطي لنصير الدين الطوسي. انتهى منه في ٧٠٤ هـ. وكذلك: كشف حقائق الزيج الايلخاني(٩٧).

محمود بن محمد بن عمر الجغميني الخوارزمي، وُلد في «جغمين»، وهي مدينة صغيرة في خوارزم. كان بارعاً في الطب والنجوم فضلاً عن الرياضيات. ويعود جل شهرته لكتاب في الهيئة يحمل عنوان «الملخص في الهيئة».

من آثاره الرياضية: تلخيص كتاب الاصول.

تُنسب اليه الكتب الثلاثة التالية ايضاً: حساب التسعة، وشرح طرق الحساب في مسائل الوصايا، والقوامي في الحساب(٩٨).

غياث الدين جمشيد بن مسعود بن محمود الطبيب الكاشاني (ت نحو ٨٤٠ هـ)
كان مؤلفاً قديراً ومخترعاً لآلات الرصد الدقيقة. ويعتقد علماء الرياضيات الغربيون انه اكثر تطوراً في العلوم الرياضية من الاوربيين. ذهب الى سمرقند في عام ٨٢٤ هـ تلبية لدعوة وجهها اليه الغ بيك، وأصبح مدير مرصد سمرقند وحظي باحترام الغ بيك ورياضيي سمرقند(٩٩).

من اختراعاته الرياضية الشهيرة انه استخرج النسبة الثابتة ـ أي نسبة محيط الدائرة الى القطر ـ بدقة لم يرق اليها أحد على مدى ١٥٠ عاماً من بعده في سائر ارجاء العالم. واورد في الرسالة المحيطية أن مقدار $2\pi =$ ٦٫٢٨٣١٨٥٣٠٧١٧٩٥٨٦٥. كما انه استخرج مقدار جيب الزاوية i في رسالة «الوتر والجيب» بطريقة ملفتة للنظر لم يسبقه اليها أحد:

$$\sin i = 0.017452406437283510371 2$$

حيث يتفق ١٧ رقماً عشرياً مع المقدار الحقيقي لجيب درجة واحدة(١٠٠).

آثاره الرياضية هي:

١ ـ مفتاح الحساب (بالعربية): ويعد اهم آثاره في علم الحساب. وبدأ بتأليف هذا الكتاب قبل عام ٨٢٤ هـ. ويتألف من مقدمة و٥ مقالات: المقالة الاولى في الحساب الصحيح، والثانية في حساب الكسور، والثالثة في حساب المنجمين، والرابعة في المساحة، والخامسة في استخراج المجهولات.

٢ ـ الرسالة المحيطية (بالعربية): من آثاره المهمة الاخرى في الرياضيات. وفرغ من تصنيفها في عام ٨٢٧ هـ. توجد مخطوطتها في المكتبة الرضوية بمشهد المقدسة. ترجمت الى الألمانية لأول مرة من قبل العالم الألماني باول لوكي. تتألف من مقدمة و١٠ فصول وخاتمة.

٣ ـ رسالة الوتر والجيب: حررها بالعربية قاضي زاده الرومي.

وعنوان التحرير كالتالي: «رسالة في استخراج جيب الدرجة الواحدة على التحقيق، استخرجه أفضل المهندسين غياث الدين جمشيد القاساني، حرره ونقحه في هذه الرسالة قاضي زاده الرومي مؤلف شرح الجغميني».

٤ ـ الزيج الخاقاني في تكميل الايلخاني (بالفارسية): انتهى الكاشاني من كتابة هذا الزيج في ٨١٦ هـ وأهداه الى الغ بيك. يتألف من ٦ مقالات: الاولى في معرفة التواريخ المشهورة، والثانية في معرفة الجيب والسهم والظل والميل والمطالع وما يتعلق بها، والثالثة في معرفة مواضع الكواكب وتوابعها، والرابعة في استخراج سائر القوس والخطوط المشهورة، والخامسة في استخراج الطالع من مختلف المعلومات، والسادسة في باقي الأعمال النجومية.

٥ ـ تلخيص المفتاح في علم الحساب (بالعربية): ويتألف من ٣ فصول، وهو ملخص لكتابه المهم «مفتاح الحساب» كتبه للمبتدئين، ويشكل حوالي $\frac{١}{٨}$ ذلك الكتاب(١٠١).

صلاح الدين باشا موسى بن محمد بن محمود قاضي زاده الرومي، ولد هذا المنجم والرياضي في «بروسه». ابوه، قاضي مدينة بروسه التي تعد من مدن تركيا الحالية. وبعد أن انهى قاضي زاده الرومي تعليمه المتوسط في بروسه، هاجر الى ماوراء النهر بناء على اقتراح من معلمه، كي يكمل معلوماته في حقل الرياضيات. عُيِّن في عام ٨٢٤ هـ مديراً لمدرسة في سمرقند شُيِّدت بناءً على امر من الغ بيك. وانبرى فيها لتدريس الرياضيات والنجوم.

آثاره الرياضية هي:

١ ـ رسالة الجيب: تحرير رسالة الوتر والجيب لغياث الدين جمشيد الكاشاني.

٢ ـ شرح أشكال التأسيس: المتن الكامل لشمس الدين السمرقندي. وكتب قاضي زاده هذا الشرح بسمرقند عام ٨١٥ هـ.

٣ ـ رسالة في الحساب: موضوعها في الحساب والجبر والمساحة. كتبها في

بروسه عام ٧٨٥ هـ.

٤ ـ حاشية على تحرير اصول اقليدس: متن تحرير اصول اقليدس لنصير الدين الطوسي. والحاشية على هذا التحرير لقاضي زاده.

٥ ـ رسالة في الهيئة والهندسة: توجد نسخة من هذه الرسالة بخط الكاتب في بروسة.

لديه ايضاً شرح على «الملخص في الهيئة» تأليف الجغميني، وهو شرح معروف جداً. وتُنسب اليه رسالة او مقالة تحمل اسم «المساحة»(١٠٢).

علاء الدين علي بن محمد السمرقندي المعروف بـ«ملا علي القوشجي»، وهو من الرياضيين الايرانيين في القرن التاسع الهجري. وُلد بسمرقند. تعلم الهيئة والرياضيات على قاضي زاده الرومي ـ الذي كان معلم مدرسة سمرقند ـ وألغ بيك. تولى شؤون مرصد سمرقند بعد وفاة قاضي زاده الرومي، وساهم في اكمال زيج الغ بيك.

آثاره الرياضية الموجودة هي:

١ ـ الرسالة المحمدية، هذه الرسالة في الحساب الفها بالعربية باسم السلطان محمد الثاني العثماني. وهي في فنين: الفن الأول في ٥ مقالات: حساب المنجمين، وحساب اهل الهند، واستخراج المجهولات بطريق الخطأين، والجبر والمقابلة، وقواعد مختلفة في الحساب.

الفن الثاني في ٣ مقالات: مساحة الخطوط والسطوح المستوية، ومساحة السطوح المستديرة، ومساحة الأجسام.

٢ ـ ميزان الحساب او زبدة الحساب: الّفه بالفارسية في ٣ مقالات: الحساب الهندي في مقدمة وبابين، وحساب التنجيم في مقدمة و٦ أبواب، والمساحة في مقدمة و٣ أبواب.

٣ ـ شرح زيج الغ بيك: الّفه بالفارسية، وتوجد منه عدة نسخ مخطوطة(١٠٣).

نظام الدين عبد العلي بن محمد بن الحسين المعروف بالفاضل البيرجندي، لا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته. لديه العديد من الكتابات في الرياضيات والنجوم، معظمها شروح وحواش على كتابات الآخرين.

من آثاره المستقلة كتاب يحمل عنوان «الأبعاد والأجرام»، الّفه باللغة الفارسية وفرغ منه عام ٩٣٠ هـ. محتواه في أبعاد الأرض وبعض المسائل الفلكية. ويتألف من مقدمة، ومقالتين، وخاتمة.

لديه ايضاً «الاسطرلاب» كتبه بالفارسية؛ و«شرح الشمسية» كتبه بالعربية في حقل الرياضيات، وهو شرح على كتاب «الشمسية في الحساب» تأليف النظام الأعرج النيشابوري. فرغ منه في ٩٢٤ هـ؛ و«شرح الزيج الجديد السلطاني» كتبه بالفارسية، ويدعى ايضاً بـ «شرح زيج الغ بيك» و«الشرح المفصل للزيج السلطاني»؛ و«شرح تحرير المجسطي»، وهو مقتبس من متن تحرير المجسطي لنصير الدين الطوسي. فرغ من هذا الشرح في ٩٢١ هـ(١٠٤).

منصور بن صدر الدين محمد الحسيني الدشتكي الشيرازي، رياضي يُعرف بغياث الحكماء. وُلد بشيراز. ابوه صدر الدين محمد شيّد المدرسة المنصورية في شيراز. اصبح وزيراً عند الملك طهماسب الأول، ثم تنحى عن هذا المنصب وسافر الى شيراز فانبرى للبحث والتحقيق.

لديه «الكفاية في الحساب» الّفه باللغة العربية ويتألف من ٦ فصول: العدد والجمع والطرح، والضرب والقسمة، والكسر، والجذر، والمساحة، والجبر والمقابلة.

لديه ايضاً «تكملة المجسطي». كما لديه كتابات كثيرة اخرى في الحكمة، والمنطق، والطب، والهيئة.

توفي عام ٩٤٨ هـ(١٠٥).

محمد بن عز الدين حسين المتخلص بالبهائي، ويعرف بالشيخ البهائي. وُلد في

القرن العاشر الهجري. وهو فقيه وعالم ينحدر من الجبع او الجباع، وهي قرية من قرى جبل عامل في لبنان الحالية. ذهب الى هرات في ٩٨٤ هـ بعد وفاة والده في البحرين، وعيّنه الملك طهماسب شيخاً للاسلام عليها(١٠٦).

فضلاً عن العلوم والمعارف الاسلامية، لديه آثار قيمة في الرياضيات والهندسة المعمارية، والهندسة. أشهر آثاره العلمية والرياضية هو «خلاصة الحساب» الذي يُعد دورة تمهيدية ومتوسطة في الرياضيات. وكُتبت عليه كثير من الشروح.

استند الى الرياضيات في حل المسائل الفلسفية أيضاً، كاستخدامه للاستدلالات الرياضية والهندسية في ابطال نظرية عدم تناهي الأبعاد، وابطال القوة بالجزء الذي لا يتجزأ او الجوهر الفرد، وامتناع تسلسل العلل والمعلولات.

واستخدم الرياضيات ايضاً في بعض المسائل الفقهية مثل تعيين حجم ووزن ماء الكر، وتحديد مقدار النصاب في الزكاة.

استند الى المسائل الرياضية والهندسية في كشكوله لاستخراج الجذر الأصم التقريبي، وتعيين ارتفاع الأبنية او العوارض المرتفعة بدون امتلاك آلات القياس(١٠٧).

ابتداعات العلماء المسلمين في الرياضيات

بينما كانت الظروف العامة المهيمنة على علم الرياضيات، هي ذات الظروف المهيمنة على العلوم الاخرى كالنجوم والطب، ولكن كانت توجد اختلافات في الكليات أحياناً بين تطور علم الرياضيات من جهة وسائر العلوم من جهة اخرى على نطاق العالم الاسلامي.

هذه الكليات هي التيارات العلمية التي أصبحت فاعلة في حقل الرياضيات على الساحة الاسلامية. فكما ان اساس النجوم والطب هو العلوم اليونانية، كذلك تشكل هذه العلوم الأساس لعلم الرياضيات في الاسلام.

في نهضة الترجمة، تُرجمت الى العربية آثار الكثير من الرياضيين اليـونانيين، وسرعان ما فاق الرياضيون المسلمون في معلوماتهم، تلك المعلومات التي كانت لدى الرياضيين اليونانيين. ولذلك كتبوا الكثير من الشروح على الآثار اليـونانية وطوروا الكثير من معلوماتهم. وتُـرجمت في آخـر المـطاف العـديد مـن الآثـار الرياضية المهمة للرياضيين المسلمين من العربية الى اللاتينية واصبحت تراثاً علمياً عند الاوربيين.

ولكن وكما ذكرنا شهدنا اختلافات في الكليات بين علم الرياضيات والعلوم الاخرى والتي تتمثل في انتزاعـية الريـاضيات، وعـدم وجـود نـظرية كـلية في الرياضيات منبثقة عن اليونان كنظرية بطليموس في مـركزية الأرض او نـظرية جالينوس الطبية، وكذلك الدور المشتبك للرياضيين المسلمين في المدارس الرياضية الشرقية ـ الغربية.

انتزاعية الرياضيات، من خصوصيات هذا العلم التي يمكن ادراكها من خلال مقارنتها بالعلوم التي يمكن ادراك جوانبها العينية سواء في بدن الانسان، او في العالم المحيط بالانسان.

في الرياضيات، هذا المستوى من العينية لا يحدث الا اذا اجتاز المجتمع أشكالاً من العوامل الابتدائية للحياة وبلغ مستوى اعلى من الحضارة.

على صعيد المجتمعات الاسلامية، تتضح هذه العينية مـثلاً حـين بحث تـقسيم الارث ودفع الزكاة.

كذلك تُعد فروع علم الرياضيات كثيرة جداً بالقياس الى الطب والنجوم. وهذا التعدد يقلص من امكانية ظهور النزعة الجمعية في تفكير الرياضي المسلم. وهذه الظاهرة الانتزاعية تبعث على امكانية تعلق اكبر بالرياضيين المسـلمين في اطـار جزء من انواع الفروع الثانوية لهذا العلم التي يميلون اليها.

على صعيد آخر، تعدد المباحث ووجود فروع عديدة له يؤدي الى زوال امكان تقديم نظرية عامة حاكمة على الرياضيات في العصر الاسلامي، بـينما تـطرح في

الفروع الثانوية لهذا العلم مثل نظرية الاعداد، والهندسة، والجبر، والمقابلة، وكتابة الأعداد، والمثلثات، وعلم الكرات، نظريات مختلفة. في حين تمنع النزعة الذهنية في الرياضيات امكان وجود نظرية جامعة يمكن ان توصل بين هذه الفروع(١٠٨).

اذن من المنظار التاريخي، ومن وجهة نظر المؤرخ الرياضي، لا ينبغي توقع الوصول الى نظرية جامعة في الرياضيات كما هو الحال في الطب والنجوم، وانما ينبغي دراسة دور العلماء المسلمين في كل فرع من فروع الرياضيات.

دور الرياضيات الاسلامية في المزج بين المدارس الرياضية الشرقية والغربية، والذي اشرنا اليه كتفاوت قائم بين الرياضيات الاسلامية وسائر العلوم، يعد أحد أهم انجازات الرياضيات الاسلامية للنوع البشري.

فهذا الدور الرياضي الكبير هو الذي أفلح في ان يمزج معلومات الرياضيات الهندية ـ والتي أهمها اسلوب الترقيم العشري ـ مع المعلومات اليونانية وصبّها في قالب واحد، ثم تقديمها للغرب بتلك الصورة المنصهرة.

بالرغم من ان الرياضيات اليونانية كانت متقدمة في عدة فروع كالمثلثات وعلم الكرات، غير ان عدم وجود اسلوب جامع وبسيط لكتابة الاعداد، كان يحول دون تطور علم الأعداد في اليونان.

كان نظام كتابة الأرقام اليونانية يعتمد على استخدام الحروف اليونانية السبعة والعشرين، حيث كل حرف يمثل قيمة عديدة معينة(١٠٩). فكانت تلك الحروف تعبر عن الارقام ١ ـ ٩ و ١٠ ـ ٩٠ و ١٠٠ ـ ٩٠٠. لذلك كانوا يضطرون لاستخدام علامات اضافية للاشارة الى الاعداد التي هي اكبر من ألف. اضف الى ذلك ان هذا النظام الترقيمي يجمع القيمة العددية لكل حرف مع الحروف الاخرى. لذلك من اجل كتابة اعداد اكبر، كان لابد من استخدام عدد اكبر من الحروف.

فلكتابة الاعداد التي تدور في دائرة المئة الف، كان لابد في اللغة اليونانية من استخدام ٤٠ عدداً (حرفاً) بينما نستخدم لتحقيق هذا الغرض ٦ أرقام فقط في يومنا هذا.

وفي نظام الترقيم الهندي الذي اخذه المسلمون من الهنود وقدموه للغرب باستطاعتنا كتابة أي عدد من خلال استخدام عشر علامات ترقيمية واستعمال القيمة المكانية لكل عدد في سلسلة كتابة الأعداد.

قلنا لابد من البحث عن دور العلماء المسلمين في توسيع علم الرياضيات، في فروع هذا العلم.

من خلال دراسة سريعة يمكن تبويب انجازات الرياضيين المسلمين في شتى فروع علم الرياضيات كما يلي:

اصلاح نظام الترقيم الهندي من خلال تكملة نظامه العشري ـ ومن بين ابتداعات الكسور العشرية، ايجاد مفاهيم جديدة في نظرية الأعداد ـ وايجاد علم الجبر، والاختراعات المهمة الحديثة ضمن اطار علم المثلثات وعلم الكرات، وابتكار أساليب جديدة للعثور على اجابات عددية للمعادلات من الدرجة الثانية والدرجة الثالثة.

تعرف المسلمون على اسلوب الترقيم الهندي عن طريق كتاب محمد بن موسى الخوارزمي باسم «الجمع والتفريق بالحساب الهندي»(١١٠). ويعد كتاب الخوارزمي هذا، اقدم كتاب في علم الحساب في العالم الاسلامي. وقد فُقِدَ اصله العربي، ولم نطلع عليه الا من خلال ترجماته الى اللاتينية.

في هذا الكتاب طرح الخوارزمي اسلوب الترقيم الهندي وشرحه وعرّفه للعالم الاسلامي. لذلك ينبغي البحث عن الدور البارز للخوارزمي عن طريق هذا الكتاب. فهذا الكتاب اول كتاب في الحساب ترجم من اللاتينية الى العربية، والغرب في هذا اليوم يستخدم اسم الخوارزمي بشكل محرف ـ أي الغوريتم ـ في مختلف العلوم المتصلة بالرياضيات والكامبيوتر.

ولعب الخوارزمي دوراً مهماً جداً في ظهور الجبر وهو ما سنعرض له.

فبعد الخوارزمي ابتدع ابوالحسن أحمد بن ابراهيم الاقليدسي، وهو رياضي من اهل دمشق، الكسور العشرية، وأشار الى ذلك في كتابه المهم حول الرياضيات

الهندية الذي يحمل اسم «الفصول في الحساب الهندي»(١١١).

ورغم ان هذا الكتاب لم يحظ باهتمام الرياضيين الذين أتوا من بعد الاقليدسي، الى ان جاء غياث الدين جمشيد الكاشاني بعد الاقليدسي بخمسة قرون فاخترع الكسور العشرية ثانية(١١٢).

الخطوة الاخرى المهمة التي خطاها المسلمون في حقل علم الأعداد هي فكرة الاعداد السالبة. فلأول مرة في عالم الاسلام ابتدع ابوالوفاء البوزجاني في الجزء الثاني من رسالته المهمة جداً «في ما يحتاج اليه الكتاب والعمال من علم الحساب»، الاعداد السالبة. وقد استخدم البوزجاني مفردة «الدين» لاطلاقها على هذه الأعداد(١١٣).

المفكرون المسلمون لديهم ابداعات كثيرة جداً في مجالات نظرية الأعداد لاسيما بعض الاصطلاحات العددية مثل الأصم، والمُنطق، والصحيح.

أبوريحان البيروني يعتبر في كتاب «التفهيم» الأعداد الصماء اعداداً لا يمكن كتابتها على شكل كسر الأعداد الصحيحة.

في القرن الرابع الهجري، استخرج ثابت بن قرة، الزوج الأول من الأعداد المتحابة، اي الأعداد الصحيحة التي يتساوى مجموع اجزائها. وهذا الزوج هو ٢٨٤ و ٢٢٠. وبعد ٨ قرون من ذلك اكتشف الرياضي الايطالي «بيردوفرما» نفس هذا الزوج العددي المتحاب. طبعاً ورد هذا الزوج من الاعداد المتحابة في آثار سائر العلماء المسلمين ايضاً مثل ابن البنا المراكشي، وكمال الدين الفارسي، وابن هيدرو(١١٤).

من الخدمات المهمة الاخرى التي قدمها الرياضيون المسلمون هي ايجاد علم الجبر. فرغم وجود موضوع علم الجبر في اليونان قبل العلماء المسلمين، وقيام بعض العلماء اليونانيين كفيثاغورس، وأرخميدس، وديوفانتوس بحل المسائل الجبرية في آثارهم، غير ان العلماء المسلمين يعتبرون المؤسسين لهذا العلم من خلال الاستخدام المنطقي وتنقيح آراء العلماء اليونانيين.

على هذا الأساس يعد علم الجبر بين العلماء المسلمين تعميماً لأعمال علم الحساب على الأعداد وتحقيقاً في العلائق الحاكمة بين الأعداد بواسطة استعمال الحروف بدلاً من الأعداد.

اهم انجازات علم الجبر هي استخراج المقادير المجهولة بواسطة استخدام المعادلات وحلها. لذلك ليس من باب الصدفة ان يكون اسم اول الآثار الاسلامية وأهمها في علم الجبر، هو «الجبر والمقابلة» لمحمد بن موسى الخوارزمي. ففي هذا الاسم تكمن الروح العامة المهيمنة على علم الجبر حيث يعني الجبر استخدام جملة سالبة في طرف المعادلة، والمقابلة تعني استخدام الجمل الموجبة في حل المعادلات.

العلماء المسلمون أضفوا على الجبر صورة علمية، ودرسوه في صورة «علم» من خلال تعريف دقيق وواضح(١١٥).

هذه الطائفة من الرياضيين المسلمين انطلقت من خوارزم، واستمرت حركتها من خلال انجازات الخيام، والماهاني، وأبي كامل شجاع بن اسلم، وأبي الوفاء البوزجاني، والخجندي، وأبي سهل الكوهي(١١٦).

ان تصنيف المعادلات الجبرية لاسيما المعادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة، يعد من اهم الخطوات التي خطاها العلماء المسلمون لتنظيم علم الجبر واضفاء تعبير العلم عليه، لاسيما دور الخيام في حل المعادلات من الدرجة الثالثة، حيث يعد اول من انبرى للتحقيق في حل هذا اللون من المعادلات.

الرياضيون المسلمون هم اول من ادخل الجبر الى علم الهندسة، وهب لحلّ المسائل الهندسية عن طريق المعادلات الجبرية.

ويظهر تأثير وعمق نفوذ دور العلماء المسلمين في تبيان علم الجبر في الغرب، من خلال اطلاق هذا الاسم في الغرب واستعمال نفس الاصطلاح العربي (Algebra).

ويمكن دراسة دور العلماء المسلمين في تطوير سائر فروع الرياضيات الاخرى، على غرار الجبر(١١٧). ففي المثلثات، والهندسة، وغيرهما، فضلاً عن تبحر العلماء المسلمين في هذه الفروع ذات المنشأ اليوناني، استطاعوا ابتداع الكثير من الامور

الجديدة، ويمكن ملاحظة نضج المفكرين المسلمين في حقل المثلثات، في كتاب «شكل القطاع» لنصير الدين الطوسي. فأفاد هذا العالم المسلم بمنتهى الفطنة من تقابل جزءين من أجزاء علم المثلثات: الأول هو دور الجداول المثلثاتية في تبديل زوايا ومقادير زوايا الأشكال الهندسية، والثاني هو المفروضات الظاهرة من المثلثات اليونانية.

نصيرالدين الطوسي ومن خلال استناده الى جهود العلماء الذين سبقوه في تطوير جداول المثلثات، سعى الى تسليط الضوء بشكل دقيق على العلاقات القائمة بين الزوايا في الأشكال الهندسية. والنموذج البارز على هذه الدقة وتطور المثلثات واتساعها لاسيما في دائرة الكرات ـ أو الأُكر حسب تعبير العلماء المسلمين ـ والتي افرد لها نصيرالدين اجزاء مختلفة من كتاب «شكل القطاع»، هو تبديل خصوصيات الهندسة ذات الأبعاد الثلاثة الى هندسة ذات بعدين.

هذه الخطوة ذات اهمية كبيرة لاسيما في صناعة انواع الاسطرلابات. فكما ذكرنا قبل الآن بأن المسلمين نجحوا في صناعة اسطرلاب بدون توفر القابلية على تحويل الزوايا الكروية الى سطحية. وهذه المعلومة، توصل اليها الغرب بعد نصيرالدين بخمسة قرون تقريباً.

دراسة الجهود التي بذلها عدد كبير جداً من العلماء المسلمين ودورهم في تطوير الرياضيات وتوسيعها، لاسيما علماء بمستوى غياث الدين جمشيد الكاشاني، وابي القاسم النسوي، والكرجي، وابن الهيثم وغيرهم، يعتمد على دراسات اكثر كلية، الهدف منها ينبغي ان يكون تسليط الضوء على جوانب اكثر جزئية لعلم الرياضيين المسلمين.

من البديهي ان الدراسة الاكثر تفصيلاً في دائرة الرياضيات الاسلامية، تكشف بشكل اكبر عن دور هؤلاء العلماء المسلمين في نشر هذا العلم وتطويره على امتداد العالم.

هوامش الفصل الأول:

١ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
٢ ـ كالين أ. رنان، تاريخ علم كمبريج، ترجمة حسن افشار، طهران، ١٩٨١، ص ٣١٣.
3 _ Encyclopedia de L Iaslam, Nouvelle edition. Leiden, 1980 - 1983, vo1 . 3, p.9.
٤ ـ ابن النديم، الفهرست، طبعة فلوجل، ج ١، لايبسيك، ١٨٧١ م، ص ٤٩١.
٥ ـ ابو القاسم القرباني، حياة الرياضيين في العصر الاسلامي، منذ القرن ٣ والى القرن ١١ هـ طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٨١، ص ٤٨.
٦ ـ المصدر السابق.
7 _ G.Sarton, Introduction of the History of Science, vo1. 1, 1950, p .563.
٨ ـ آلدوميه لي، العلوم الاسلامية ودورها في التطورات العلمية العالمية، ترجمة محمد رضا القدس رضوي، طهران، ١٩٩٢، ص ١٨١ ـ ١٨٣.
٩ ـ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ترجمه الى الفارسية بروين الغنابادي، ١٩٩٦، ص ١٠٢١.
١٠ ـ آلدوميه لي، مصدر سابق، ص ١٨٣.
١١ ـ ابن النديم، مصدر سابق، ص ٥٠١.
١٢ ـ المصدر السابق، ص ٥٠٣.
31 _ Fuat Sezgin, Geschichichte der Arabischen Schrittums, Band V Mathematic,Vo1. G. pp. 140 - 156.
14 _ Carl Brockelman, Geschichte de Arabischen Litterature, Leiden, 1943

- 1949, vol. 1. p. 245.

١٥ ـ خلاصة الحياة العلمية للعلماء المسلمين، ج ١، ترجمة احمد آرام وغيره، طهران، ١٩٨٦، ذيل «بنو موسى».

١٦ ـ بنو موسى، كتاب معرفة مساحة الاشكال، نصير الدين الطوسي، مجموع الرسائل، حيدرآباد الدكن، ١٩٨٠، ص ٢٤.

17 _ Fuat Sezgin. op. cit. vol. 5.pp. 247-248.

١٨ ـ خلاصة الحياة العلمية للعلماء المسلمين، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٧٥.

19 _ Fuat Sezgin. op. cit. vol. 5.p. 248 .

20 _ Ibid.

٢١ ـ قدري حافظ طوغان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، بيروت، ١٩٦٣، ص ١٩٠.

22 _ Fuat Sezgin, op. cit., vol. 6. p. 147.

23 _ Carl Brockelman, op. cit., vol. i, p. 383.

24 _ J.D. Person, Index. Islamicus, 1906 - 1955, vol. 2., p. 55, vol. 3, p. 51.

٢٥ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، ج ٢، طهران، ١٩٩٦، ذيل «البتاني».

٢٦ ـ دائرة المعارف الفارسية، تحت ادارة غلام حسين مصاحب، ج ٢، ١٩٧٧، ذيل «الفارابي».

27 _ Encyclopedia of Islam, New edition, S.V. (Alfarabi).

٢٨ ـ ابن النديم، مصدر سابق، ص ٥٥.

٢٩ ـ ابوالقاسم القرباني ومحمد شيخان، رسالة البوزجاني، طهران، ١٩٩٢، ص ٧.

٣٠ ـ جعفر اقا جاوشي، اسلوب ابي الوفاء البوزجاني في حساب المسافة بين بغداد ومكة المعظمة، تاريخ العلم، السنة ٩ و ١٠، العدد ٢٠ و ٢١، شتاء ١٩٩٦، ص ١٤٦ـ

.١٥١

٣١ ـ الحياة العلمية للعلماء، تحت اشراف احمد بيرشك، طهران، ١٩٩٠، ذيل «البوزجاني».

٣٢ ـ محمد بن محمد البوزجاني «كتاب أبي الوفاء محمد بن محمد البوزجاني في ما يحتاج اليه الكتاب و العمال وغيرهم من علم الحساب»، في تاريخ علم الحساب العربي، ج ١، طبعة أحمد سليم سعيدان، عمان، ١٩٩٢، ص ١٢٠و ٢٧١ ـ ٢٧٢.

٣٣ ـ المصدر السابق، ص ١٩٨.

٣٤ ـ الحياة العلمية للعلماء، مصدر سابق.

٣٥ ـ ابوالقاسم القرباني، حياة رياضيي العصر الاسلامي، ص ١٦٦.

36 _ Fuat Sezgin, op. cit., voI. 5, pp. 323 - 324.

٣٧ ـ ابوالقاسم القرباني، مقال «ابوالفتح الاصفهاني»، مجلة «سخن» العلمية والفنية، السنة ٥، العدد ١٠، ١٩٦٦، العدد ١٠، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

٣٨ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، طهران، ١٩٨٣، ج ١، ص ٣٣٤.

٣٩ ـ ابوالقاسم القرباني، حياة الرياضيين في العصر الاسلامي، ص ٨٨ـ ٩٤.

٤٠ ـ نفس المؤلف، رسائل البيروني، الرسالة الاولى: «استخراج الأوتار في الدائرة»، حيدرآباد الدكن، ١٩٦٩، ص ٧ ـ ٢٢ و ٣١ و٥١.

٤١ ـ ابو ريحان البيروني، الآثار الباقية، ص ٤٢.

٤٢ ـ نفس المؤلف، «ابوجعفر الخازن»، مجلة «آشتي با رياضيات»، العدد٢، السنة ٢، ١٩٨٢، ص ١٩٣ ـ ٢٠١.

٤٣ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الاسلامية، ج ١، طهران، ١٩٥٢، ص ٣٣٥.

44 _ Encyclopedia de L, Isalm, voI. 1, p. 89.

45 _ Ibid., voI. 5. p. 521.

46 _ G. Sarton, op. cit., voI. 1, p. 718.

47 _ M. Th. Debarnot, Lesclefs del, Astronomie d'abu al - Rayhan al-Biruni, Thesede Zeme cycle. Paris, 1980, p. 109.

٤٨ ـ غلام حسين الصديق، «الحكيم النسوي»، مجلة كلية الآداب بطهران، العدد ١، السنة ٦، ١٩٩٨، ص ١٢ـ١٨.

٤٩ ـ ابوالقاسم القرباني، رسالة النسوي، دراسة في الآثار الرياضية للنسوي، طهران، ١٩٧٢، ص ١٤ ـ ١٨.

٥٠ ـ ابوالقاسم القرباني، «خلاصة كتاب المأخوذات لأرخميدس» مجلة يكان، العدد ٨، السنة ٨، ١٩٧٢، ص ٤٥١ـ ٤٥٥.

٥١ ـ نفس المؤلف، دراسة في آثار ابي ريحان البيروني الرياضية، دراسة جديدة لرسالة البيروني، طهران، ١٩٩٥، ص ٢٣٠ـ ٢٥٢.

٥٢ ـ صلاح الدين المنجد، «ملاحظات على طبعات مؤلفات البيروني»؛ مجتبى المينوي، «ابوريحان البيروني»، دراسة حول ابي ريحان البيروني بمناسبة الفية ولادته، طهران، ١٩٧٣، العدد ٧، ص ١ ـ ٥٣.

٥٣ ـ ابوالقاسم القرباني، حياة رياضيي العصر الاسلامي، ص ٩٥ ـ ١٩٧.

٥٤ ـ نفس المصدر، ص ٩٨.

٥٥ ـ ذبيح الله صفا، أحوال وآثار البيروني، طهران، ١٩٧٣، ص ٣٥ـ ٦١.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ٥١ ـ ٦٧.

٥٧ ـ ابوالقاسم القرباني، مصدر سابق، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٥٨ ـ راجع: ابن سينا، الشفاء، الرياضيات، الهندسة، الموسيقى، الحساب، قم ١٤٠٥ هـ.

٥٩ ـ ابن سينا، النجاة، تحقيق محمد تقي دانش بجوه، طهران ١٩٨٦، جميع الصفحات.

٦٠ ـ راجع: ابن سينا، الشفاء، الحساب، الفن الثاني في الرياضيات، ١٩٧٥.

٦١ ـ راجع: ابوالفتح عبدالرحمن الخازني، ميزان الحكمة، مقدمة وتعليقات المدرس

الرضوي، طهران، ١٩٦٧.

٦٢ ـ غلام حسين مصاحب، الحكيم عمر الخيام كعالم في الجبر، طهران، جمعية الآثار الوطنية، ١٩٦٠، ذيل «الخيام».

٦٣ ـ جلال المصطفوي، استخدام العلماء الغربيين لجبر ومقابلة الخيام، طهران، ١٩٦٠، ص ٤٨ ـ ٥١.

٦٤ ـ تقي الأراني، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس للحكيم عمر بن ابراهيم الخيام، طهران ١٩٣٥، ص ٦٦ ـ ٧٢.

٦٥ ـ غلام حسين مصاحب، مصدر سابق، ص ١٣٢.

٦٦ ـ نفس المصدر، ص ١٣٣.

٦٧ ـ موسوعة «دهخدا»، ذيل «ابو حاتم مظفر الاسفزاري».

68 _ Fuat Sezgin, op. cit., voI. 5, p. 110.

٦٩ ـ محمد تقي المدرس الرضوي، أحوال وآثار نصير الدين، طهران، ١٩٩١، ص ٢٥٧ ـ ٢٧١.

٧٠ ـ غلام حسين مصاحب، «كشف القناع او اول كتاب في علم المثلثات»، مجلة «آموزش وبرورش»، العدد ١٤، ١٩٥٤، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٧١ ـ محمد تقي المدرسي الرضوي، مصدر سابق، ص ٨٣ ـ ٩٦.

72 _ Max Krause, (Die Spharik von Menelaos aus Alexandrien), in der Verbesserung von Abu nasr mansurb. Alib Iraq, mit... von max Krause, Berlin, 1936, p. 497.

73 _ Fuat Sezgin, op. cit., voI. 5, p. 251.

٧٤ ـ ابو القاسم القرباني، حياة رياضيي العصر الاسلامي، ص ٧٨.

75 _ Encyclopedia de L'Islam, voI. 5, pp. 551 - 552.

76 _ Carl Brockelman, op. cit. voI. 2, p. 256.

77_ Ibid., voI. 1, p. 624.

٧٨ ـ ابو القاسم القرباني، كتاب الكاشاني، دراسة في حياة وآثار غياث الدين جمشيد الكاشاني، طهران، جامعة طهران، ١٩٧١، ص ٣٤.

٧٩ ـ نفس المؤلف، «غياث الدين جمشيد الكاشاني ورسالة الوتر وجيبه»، مجلة «يكان»، السنة ٦، العدد ٨، ص ٤٩٧ ـ ٥٠٩.

٨٠ ـ ملا عبد العلي البيرجندي، شرح زيج الغ بيك، مخطوطة رقم ٤٧٣، المكتبة المركزية بجامعة طهران، ص ٤٣ فما بعد.

٨١ ـ خلاصة الحياة العلمية للعلماء، مصدر سابق، ص ٦٠٥.

٨٢ ـ ابو القاسم القرباني، مصدر سابق، ص ١٣٧ ـ ١٤٠.

٨٣ ـ احمد الأحمدي البيرجندي، «ملا عبد العلي البيرجندي، عالم في العلوم الرياضية والجغرافيا»، مجلة «كلية الالهيات والمعارف الاسلامية»، جامعة مشهد، العدد ٢، ربيع ١٩٧٢.

٨٤ ـ ابو القاسم القرباني، مصدر سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

٨٥ ـ محسن جهانگيري، «شرح احوال وذكر آثار ونقل افكار الشيخ البهائي»، مجلة «فلسفة»، العدد ١، ملحق مجلة «كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة طهران»، ربيع ١٩٧٦.

٨٦ ـ محمد بن حسين بهاء الدين العاملي، الكشكول، بيروت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣؛ ايضاً راجع: ابراهيم برهان آزاد «ملاحظتان حول ترجمة حياة الشيخ البهائي»، العدد ٣، السنة ١٢، ١٩٦٠.

٨٧ ـ حول الرياضيات في العصر الاسلامي، راجع: جي ال. بزغرن، زوايا من رياضيات العصر الاسلامي، ترجمة محمد قاسم وحيدي الأصل، طهران، ١٩٩١.

٨٨ ـ نفس المصدر، ص ١٤٥.

٨٩ ـ حول كتاب الخوارزمي هذا، راجع:

F. Sezgin, Geschichte der Arabiscen Schriftum, vol. 4, leiden, 1978, p. 235.

٩٠ ـ حول هذا الشخص وآرائه، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٩، ذيل «الاقليدسي»، «يونس كرامتي».

٩١ ـ راجع: ابو القاسم القرباني، كتاب الكاشاني، طهران، ١٩٨١.

٩٢ ـ راجع: موسوعة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ذيل «البوزجاني»، (فريد قاسملو).

٩٣ ـ راجع: ابو القاسم القرباني، حول الرياضيين المسلمين، طهران، ١٩٧٠؛ ايضاً راجع: موسوعة العالم الاسلامي، ج ٦، ذيل «تادلي، علي»، منيجه قره زاد الشربياني).

٩٤ ـ راجع، غلام حسين مصاحب، الحكيم عمر الخيام، عالم في الجبر، طهران، ٢٠٠٢.

٩٥ ـ نفس المصدر.

٩٦ ـ راجع: ابو القاسم القرباني، حياة رياضيي العصر الاسلامي، طهران، ١٩٩٤.

الفصل الثاني

النجوم والفلك

خلف العلماء المسلمون آثاراً قيمة في النجوم والفلك بالاستناد الى نهج بطليموس وانجازات الايرانيين والهنود النجومية. ويبدأ هذا التأثير بوضوح في أول منجم اسلامي في العصر العباسي، أي محمد الفزاري الذي كان يعيش في القرن الثاني الهجري. زيجه (جدوله النجومي) يقوم على كتاب «سدهانت» تأليف الفلكي الهندي براهما غوبتاي. وألف الفزاري عدة منظومات نجومية، كما انه اول من صنع الاسطرلاب في تاريخ الاسلام. وظل مصنفه «السندهند» أساساً وحيداً للعلوم النجومية والفلكية حتى عهد المأمون العباسي في القرن الثالث الهجري(١).

ابوجعفر محمد بن موسى الخوارزمي، منجم آخر معروف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والنصف الاول من القرن الثالث الهجري. كانت معظم نشاطاته تدور في مجال الرياضيات. لكنه كانت لديه معرفة كاملة بكتاب «المجسطي» لبطليموس. واستطاع ان يعد زيجاً حول مواقع السيارات والثوابت عرف بـ «زيج السند»، لأنه كان على أساس عدة جداول هندية أو «سيدهانتا» وصلت الى بغداد. هذه الجداول لازالت باقية الى اليوم وتعد اول أثر نجومي

اسلامي(٢).

أحمد بن عبدالله المروزي (توفي بين ٢٥٠ ـ ٢٦٠ هـ)، منجم معروف آخر لا نملك عن حياته معلومات مهمة. ولي مهمة الرصد في بغداد في عهد المأمون والمعتصم العباسيين (منذ ٢٠٩ والى ٢٢٠ هـ)(٣).

أعدَّ المروزي بعض المحاسبات لحل المسائل النجومية الكروية، وتبديل الاحداثيات الفلكية، وقياس الزمان وما الى ذلك، بحيث أصبحت معياراً لجميع الزيجة. وكان ينتهج نهج بطليموس عادة. له «نظرية الشمس» التي تقدم بعض الاساليب لحساب تعديل الشمس افاد منها المنجمون المسلمون.

نظم كذلك من خلال «نظرية القمر» للحركات الطولية والعرضية القمرية، بعض الجداول للحركة القمرية خلال ٣٠ عاماً، وخلال العام، والشهر، واليوم، والساعة، وكسور الساعة.

من نظرياته الفلكية القيمة الاخرى: نظرية العرض الفلكي للقمر، ونظرية السيارات، والسيارات السفلى، ونظرية العرض الفلكي للسيارات، ونظرية اختلاف المنظر، ونظرية رؤية الهلال(٤).

بنو المنجم، من ايرانيي القرنين الهجريين الثاني والثالث الذين كان لديهم نشاط في مجال النجوم. وهم من احفاد أبي علي يحيى بن منصور، وكانوا يحظون بمكانة رفيعة في بلاط الخلفاء العباسيين(٥).

جد هذه الاسرة غير بعد اسلامه اسمه من «بزيست بن فيروز» الى «يحيى بن منصور». وكان يحيى منجم الفضل بن سهل وزير المأمون، ثم أصبح منجم المأمون.

كان يحيى يعمل في مرصد الشماسية ببغداد، ومرصد دير مُران، ويترأس الفريق الفلكي. كتب جزءاً من اهم دراساته النجومية في زيج الممتحَن المأموني(٦). وعين مقدار الميل الكلي بـ ٢٣ درجة و ٣٣ دقيقة و ٥٢ ثانية، وهو اقل بدقيقتين من مقداره الحالي.

الف يحيى العديد من الآثار اهمها الزيج الممتحن المأموني أو الزيج المجرب المأموني، وكذلك مقالة في عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدينة السلام(٧)، وكتاب الرجوع والهبوط(٨).

ابوالحسن علي بن يحيى بن منصور المنجم، اكبر اولاد يحيى. ولد في عام ٢٠٠ هـ. أسس مجموعة ثقافية اسمها «خزانة الحكمة» للفتح بن خاقان، احد وزراء المتوكل.

توفي بسامراء في عام ٢٧٥ هـ(٩)، مخلفاً اربعة ابناء هم: ابوعيسى أحمد، وأبواحمد يحيى، وابوالقاسم عبدالله، وأبو عبدالله هارون المشهور، ويعرفون ببني المنجم. من آثاره: الطبيخ، واخبار اسحاق بن ابراهيم الموصلي، والشعراء القدماء والاسلاميون(١٠).

بنو صباح، من المنجمين البارعين في القرن الثالث الهجري، وهم اخوة اسماؤهم محمد، وابراهيم، والحسن. وكانوا يتعاضدون في كتابة الآثار النجومية. وتدور دراساتهم في طبيعة حركة الشمس طبقاً لنظرية بطليموس القائلة بمركزية الأرض.

من آثارهم المهمة آراء محمد بن صباح في حساب سعة المشرق. واستطاع استخراج سعة المشرق عن طريق الرصد. سعة المشرق تشير الى قوس من دائرة الأفق الذي هو أبعد موضع لطلوع الشمس في أحد الاعتدالين. ويقوم اسلوبه على أساس أرصاد ثلاثية ينبغي ان تُجرى في فواصل زمانية متساوية، وفي فصل سنوي واحد. ويُستخرج قوس طلوع الشمس في هذا الاسلوب ثلاث مرات، بفاصل زماني مقداره ٣٠ يوماً بين مرة واخرى، وعلى اساس موضع طلوع الشمس في الاعتدال الربيعي(١١).

لم يبق من آثار بني صباح سوى «رسالة في عمل الساعات المبسوطة بالهندسة في أي اقليم أردت»(١٢).

تُنسب اليهم مؤلفات اخرى مثل: رسالة في امتحان موضع الشمس وميلها

وسعة مشرقها وكمية مسيرها، وكتاب عمل نصف النهار بقية واحدة، وكتاب برهان صنعة الاسطرلاب، ورسالة في صنعة الرخام، وكتاب العمل بذات الحلق، وكتاب الكرة. ويُنسب الى الحسن كتاب في الأشكال والمساحات(١٣).

بنو موسى بن شاكر الخوارزمي، كانوا يُعدّون في القرن الثالث الهجري، من ابرز العلماء والمهندسين الايرانيين(١٤).

أُشير ايضاً الى الدراسات الفلكية لهؤلاء الاخوة في أرصادهم ببغداد عام ٢٣٢ يزدجردي لاستخراج العرض الجغرافي لتلك المدينة، والرصد الكسوفي في سامراء ونيشابور لاستخراج الاختلاف في الطول الجغرافي والمسافة بين هاتين المدينتين، وأرصادهم في سامراء وبغداد في ٢٢٦ و٢٣٧ يزدجردي لاستخراج مقدار الميل الكلي، في كتاب «تحديد نهايات الأماكن» لأبي ريحان البيروني(١٥).

قام هؤلاء ايضاً بأمر المأمون العباسي بدراسات لاستخراج مقدار محيط الارض. كما اعدّوا زيجين، الأول شاركوا جميعاً فيه، والثاني اعده أحمد بن موسى بن شاكر بمفرده.

هناك كتاب يدعى «حركة الفلك الأولي» منسوب الى محمد بن موسى، كتب عليه ثابت بن قرة تعليقة تحمل عنوان «حركة الأفلاك»(١٦).

من آثارهم ايضاً: «رؤية الهلال على رأي ابي جعفر محمد بن موسى بن شاكر»، وهو بمثابة اعادة نظر في جزء من كتاب «حركة الفلك الاولي»، وكذلك كتاب «الدرجات في طبائع البروج» ويدعى أيضاً «احكام الدرج للمواليد» أو «كتاب الدرج لبني موسى»(١٧).

ثابت بن قرّة الصابي الحراني، وُلِدَ بحران (في تركيا الحالية) عام ٢٢١ هـ. وكان رياضياً، ومنجماً، وطبيباً، وفيلسوفاً بارزاً، وكان بارعاً في علم الحيل ايضاً. وفضلاً عن السريانية التي كانت لغته الأم، كان بارعاً في اليونانية، والعربية أيضاً. ومعظم كتبه العلمية ألفها بالعربية غالباً، وبالسريانية أحياناً. وترجم العديد من

الكتب من اليونانية الى العربية(١٨).

تحدث في كتابه المسمى «كتاب في ابطاء الحركة في فلك البروج وسرعتها بحسب المواضع التي يكون فيها من الفلك الخارج المركز»، عن الحركة الظاهرية غير المرتبة للشمس على أساس فرضية بطليموس بشأن الخروج عن المركز.

له آثار فلكية اخرى مثل «في سنة الشمس»، و«قولٌ في ايضاح وَجد الذي ذكره بطليموس» ويبحث في الحركة الظاهرية للقمر، و«في حساب رؤية الأهلة».

في أثره «حركة الفلك الثامن» De Motu actave sphere وكذلك «رسالة الى اسحاق بن حنين»، يبين فرضيته الحركية بالاعتماد على الفلك السماوي الثامن، أي فلك الثوابت. فطبقاً لفرضيته تتعلق الافلاك السبعة الاولى بالشمس والقمر والسيارات الخمس، بينما يتعلق الفلك التاسع بحركة اقبال وادبار الاعتدالين. ونظرية حركة الاقبال والادبار مسجلة في الاسلام باسم ثابت بن قرة(١٩).

أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الرقّي الحرّاني البتّاني، فلكي ورياضي مسلم بارز. وُلد في حران نحو عام ٢٤٤ هـ(٢٠). والمكتسبات الفلكية التي حققها قيّمة للغاية. فاستطاع استخراج الكثير من المقادير النجومية. ورفض نظرية اقبال وادبار الاعتدالين، والتي بقيت متداولة في اوربا حتى القرن ١٠ هـ / ١٦ م. طبعاً العلم المعاصر يرفض هذه النظرية ايضاً(٢١).

يحظى لدى منجمي وفلكيي العصور الاسلامية بأهمية خاصة. فألف ابو ريحان كتاب «جلاء الأذهان في زيج البتاني»، وانتقد عبد الرحمن الصوفي طريقة تقسيم فلك البروج في زيج البتاني. غير أن «نلينو» يقول بأن الصوفي لم يفهم مراد البتاني.

البتاني استخرج ايقاع تقويم الاعتدالين فقال انه يساوي ٥٤/٥ ثانية قوسية في العام أو درجة واحدة في كل ٦٦ عاماً. بينما قال ان الميل الكلي للشمس يساوي ٢٣ درجة و٣٥ دقيقة، وهو ما ينطبق تماماً مع المقدار المعاصر. وقال كذلك بأن طول العام الشمسي يبلغ ٣٦٥ يوماً و٥ ساعات و٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية(٢٢).

ابتدع ذات الحَلَق جديدة باسم «البيضة» شرحها في الفصل السابع والخمسين من زيجه. كذلك من بين دراساته: اثبات امكان وقوع الكسوف الحلقوي وتقديم نظرية جديدة لتعيين ظروف وشروط رؤية الهلال(٢٣).

كوبرنيك (٨٧٨ ـ ٩٥٠ هـ / ١٤٧٣ ـ ١٥٤٣ م) استفاد بشكل واضح من آراء البتاني في فصول حركة الشمس وتقويم الاعتدالين. كما تأثر بها كل من تيكو براهي (٩٥٣ ـ ١٠١٠ هـ / ١٥٤٦ ـ ١٦٠١ م)، وكوبلر (٩٧٩ ـ ١٠٣٩ هـ / ١٥٧١ ـ ١٦٣٠ م)، وغاليلو (٩٧١ ـ ١٠٥٢ / ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢)، والمنجم الانجليزي ريتشارد دونثورن R. Dunthorne الى حد ما(٢٤).

أشهر آثاره هو «الزيج الصابي» الذي يُعد ثمرة أرصاده المتكررة، ويقوم بالأساس على هيئة بطليموس. وله تأثير مدهش في اوربا على تكامل علوم النجوم والمثلثات الكروية خلال فترة ركود العلم في اوربا وبعد النهضة الاوربية(٢٥).

بعض آثاره الاخرى هي:

١ ـ كتاب معرفة مطالع البروج في ما بين أرباع الفلك، في مطالع تقاطع دائرة البروج التي لا تنطبق على أحد الأوتاد الأربعة في اللحظة المفروضة.

٢ ـ رسالة في تحقيق أقدار الاتصالات، وموضوعها حل مسألة مطارح الشعاعات في الأحكام النجومية بالاسلوب المثلثاتي.

٣ ـ كتاب أربع مقالات في أحكام علم النجوم، وهو شرح على «ترابيبلوس» الذي كتبه بطليموس لتلميذه السوري.

٤ ـ رسالة تجريد اصول تركيب الجيوب، بالعربية(٢٦).

أبو الحسين الصوفي، ايراني اشتهر في حقل النجوم خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويعود جل شهرته لارصاداته وتوصيفاته للنجوم. ويُعد كتابه «صور الكواكب»، من الآثار الفلكية القديمة في العالم الاسلامي.

طرح الصوفي النتائج التي حصل عليها من بحوثه الارصادية، بشكل واضح في الصور الفلكية، مستعرضاً خلال ذلك موضع النجوم وحجمها ولونها. وقدّم لكل كوكب صورتين: واحدة كما تُشاهد من خارج الكرة الفلكية، وأخرى كما تبدو للعين من الداخل، أي كما تُرى.

لديه كتاب حول الاسطرلاب أيضاً(٢٧).

أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي، أحد فلكيي القرن الرابع الهجري، عاصر ابا ريحان البيروني. ويبدو انه أمضى جل عمره في شيراز، وكان يعيش في خراسان احياناً.

كتب في عام ٣٨٩ هـ كتاب «في تحصيل ايقاع النسبة المؤلفة»(٢٨).

أبو ريحان البيروني تحدث عن صناعة اسطرلاب يعرف باسطرلاب الزورقي نسبة الى عبد الجليل السجزي.

طبقاً لما اورده البيروني ان الذي يسترعي الاهتمام في هذا الاسطرلاب هو اختلافه عن سائر الاسطرلابات الاخرى المصنوعة في العالم الاسلامي والتي قال البيروني بأنها متعددة.

في اسطرلاب الزورقي يقوم أساس حساب مقدار درجة النجوم والسيارات على الفرض التالي وهو ان الأرض هي التي تدور حول الشمس. وهذا الموضوع يتعارض بوضوح مع الفكرة السائدة في النجوم الاسلامية والتي تقاس فيها حركة السيارات ودرجاتها على اساس دوران الشمس حول الارض لا على اساس حركة الأرض حول الشمس.

ورغم ان البيروني لم يقدم توضيحاً اكبر حول الاسطرلاب وفكرة السجزي، غير انه لم يعتبر هذا الموضوع مخالفاً للعقل، وترك الايضاح للفلاسفة.

لكن الذي يلفت الأنظار هو ان فكرة دوران الأرض حول الشمس، ورفض نظرية مركزية الأرض لبطليموس، ظهرت في الغرب بعد السجزي بألف عام، على

يد كبلر وكوبرنيك(٢٩).

أبو الوفاء البوزجاني، فلكي ورياضي ايراني بارز في القرن الرابع الهجري. ولد في بوزجان في رمضان عام ٣٢٨ هـ. ويُعد من اعظم العلماء المسلمين وذا بحوث وابداعات كثيرة(٣٠).

اجرى دراساته الفلكية في ناحية من بغداد تدعى «باب التبن» في عهد عز الدولة البويهي. وكان هذا الموضع مرصداً خاصاً للبوزجاني. وتعاونه مع أبي ريحان البيروني قد تم في هذا الموضع خلال رصد لخسوف القمر في ٣٨٧ هـ. واتفق البيروني في خوارزم مع البوزجاني في بغداد على رصد الاختلاف في الطول الجغرافي بين هاتين المدينتين(٣١).

وكان لديه تعاون ايضاً مع المرصد الذي أسسه شرف الدولة ـ من الامراء البويهيين ـ في بغداد. وكان يعمل معه في هذا المجال افراد مثل الصاغاني، وابي الحسن المغربي، وأبي الحسن الخوزي، بينما كان يشرف عليهم ابو سهل بيجن ابن رستم الكوهي.

كما قام بحساب الأدوار، أي الايام الماضية، من مبدأ تاريخ خاص، على أساس أرصاد بطليموس أو اصحاب الامتحان(٣٢).

من كتبه المهمة المعروفة: كتاب «الزيج الكامل». كما يُنسب اليه «الزيج الواضح» ايضاً(٣٣).

من اهم آثاره: كتاب «في ما يحتاج اليه الكتّاب والعمّال وغيرهم من علم الحساب» ويدعى بـ«المنازل السبعة» ايضاً. ثلاثة فصول من هذا الكتاب في أعمال الحساب والمساحة، واربعة فصول في الصرافة، والتجارة، والجباية وغيرها.

انبرى البوزجاني في الباب الاخير ـ أي السابع ـ من هذا الكتاب لشرح صناعة آلة لقياس المسافات، وارتفاع الجبال، وعرض الانهار، وعمق الآبار وما الى ذلك. وتُنصب هذه الآلة على سطح أفقي وتؤدي الكثير من اعمال

الاسطرلاب(٣٤).

كما يُنسب اليه «الزيج الشامل» ايضاً. ولديه «رسالة في اقامة البرهان على الدائر من الفلك» واسمها الكامل هو «رسالة الى أحمد بن علي بن السكر في اقامة البرهان على الدائر من الفلك من قوس النهار وارتفاع نصف النهار وارتفاع الوقت»، كتبها رداً على تساؤلات احمد بن علي بن السكر لتحديد أوقات اليوم من خلال ارتفاع الشمس(٣٥).

جرت في الغرب دراسات كثيرة حول آثار البوزجاني، أهمها تلك الدراسة المثيرة للجدل في الأوساط الغربية والمحافل العلمية الفرنسية التي اجراها الرياضي والفلكي الفرنسي «سديلوت» L.A. Sedillot عام ١٨٣٦ وتوصل من خلالها الى ان البوزجاني اكتشف الاختلاف الثالث لحركة القمر قبل الفلكي الداغاركي تيكو براهي (ت ١٦٠١ م) بتسعة قرون(٣٦).

أبو الحسن بن يونس، فلكي اسلامي كبير آخر ظهر في نهاية القرن الرابع الهجري. ولد في مصر، وشاهد في فترة شبابه فتح الفاطميين لمصر. كان يقوم بعمليات الرصد من خلال آلات عديدة من بينها اسطرلاب نحاسي كبير يبلغ قطره نحو ١٠٤ م(٣٧).

تعود شهرته لزيجه الكبير الذي اهداه للخليفة في عصره. ويختلف هذا الزيج عما قبله بأنه يبدأ بقائمة تضم جميع ارصادات القدماء وارصاداته مع ذكر انواع الظواهر الفلكية بدءاً بالخسوف والكسوف وانتهاءً بقرانات السيارات.

لديه أثر آخر في تعيين اوقات الصلاة فلكياً. وبما انه استند في جداوله الى رياضيات دقيقة، استطاع ان يذكر موضع الشمس في اكثر من عشرة آلاف مورد طوال السنة. وكانت جداوله دقيقة الى درجة بحيث كانت تُعد جزءاً من مجموعة الجداول المستخدمة في القاهرة حتى القرن التاسع عشر الميلادي(٣٨).

ابو ريحان محمد بن احمد البيروني، عالم ايراني كبير في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس الهجري. وفضلاً عن براعته في الرياضيات والعقاقير، والمعادن، والجغرافية، وشؤون الهند، كان بارعاً في النجوم والفلك أيضاً. ولد في ضواحي مدينة «كاث»، عاصمة خوارزم، في عام ٣٦٢ هـ(٣٩).

من آثاره القيمة في الفلك، كتاب «استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب». ففي هذا الكتاب فضلاً عن بحوثه في حقل الاسطرلاب وتقديم معلومات عن تاريخ هذه الآلات ومسارها الفني حتى القرن الخامس الهجري، تحدث بالتفصيل عن انواع الاسطرلابات وكل ما يتعلق بها نظرياً. فيقول في الاسطرلاب الزورقي الذي اخترعه ابو سعيد احمد بن محمد السجزي انه يفتقد الى جزء شمالي أو جنوبي، لكنه بديع وقابل للتأمل لأنه صنعه وفق نظر مستقل(٤٠).

كتابه الآخر الذي يدعى «تمهيد المستقر لتحقيق معنى الممر» يكشف عن اسلوب تعامله مع الأحكام النجومية. فهو يريد ان يؤيد من خلال كلمة «الممر» مرور الاجرام او النقاط السماوية الوهمية من نصف النهار أو مقابل البعض، طارحاً من خلال ذلك الاستخدام الرياضي الذي يضيفه الى المفاهيم الفلكية(٤١).

لديه رسالة قصيرة حول الآلة الفلكية المسماة «السدس الفخري» عنوانها «حكاية الآلة المسماة السدس الفخري»، وهي من اختراعات أبي محمود الخجندي، في القرن الهجري الرابع.

ايضاً لديه «مقالة في استخراج قدر الأرض برصد انحطاط الأفق عن قلل الجبال»، وهي عبارة عن الورقتين الأخيرتين من رسالة له في الاسطرلاب.

من آثاره الاخرى:

رسالة في تصوير الكواكب والبلدان في أي دائرتين أردنا، وكتاب في

اخراج ما في قوة الاسطرلاب الى الفعل، ورسالة في الاسطرلاب، ومقالة في التطريق باستعمال فنون الاسطرلاب، ومقالة في تسهيل التسطيع الاسطرلابي والعمل بمركباته من الشمال والجنوب، ومقياس المرجع في العمل بالاسطرلاب المسطح(٤٢).

الغ بيك، منجم اسلامي آخر ولد في «السلطانية» في ١٩ جمادى الأولى عام ٧٩٦. لم يكن ينزع كجده نحو الغزو والحروب، وانما اشتهر في العلم، فشيد مدرسة في سمرقند كانت تُدرّس فيها النجوم والفلك. كما كان يدرّس فيها ايضاً مع قاضي زاده الرومي وغياث الدين جمشيد الكاشاني(٤٣).

من النتائج المهمة التي أفضت اليها بحوثه، جداول تعرف بـ «زيج الغ بيك»، أو «الزيج الغوركاني». هذا الزيج مكتوب بالفارسية ويضم جزءاً نظرياً ونتائج مرصد سمرقند. والجزء الاخير منه يضم: جداول حساب التقويم، وجداول مثلثاتية، وجداول اوضاع النجوم، وصورة للنجوم.

أساس الجداول المثلثاتية هو تعيين جيب الزاوية i ويحظى بدقة متناهية. وتوصل الغ بيك وكذلك غياث الدين جمشيد الكاشاني الى معادلة من الدرجة الثالثة:

$$X^3 + ax + b = 0$$

$$X = \sin i$$

وفيها:

يحل هذه المعادلة بطريقة التقريبات المتوالية، يحصل ما يلي:

$$X = \text{Sin}\, i = 0.017452406437283571.$$

كان الغ بيك يمارس عملية الأرصاد الفلكية ايضاً. وبوفاته خبا بريق الفكر الفلكي في سمرقند(٤٤).

كامل نظام الدين عبد العلي بن محمد بن حسين، ويعرف بالفاضل البيرجندي، والمحقق البيرجندي، وُلد في القرن التاسع الهجري. وكان رياضياً ومنجماً بـارزاً. قرأ الفنون الحكمية على منصور بن معين الدين الكاشاني، وسائر العلوم على كمال الدين القنوي. توفي عام ٩٣٤ هـ(٤٥).

من آثاره، كتاب «الأبعاد والأجرام»، ألّفه باللغة الفـارسية، ويـتضمن أبـعاد ومسافات الأرض وبعض القضايا الفلكية الاخرى. ويتألف من مقدمة، ومقالتين، وخاتمة.

المقالة الاولى في مساحة سطح الأرض وتعيين الأقاليم السبعة وما يتعلق بها. والمقالة الثانية في معرفة مساحة الأفلاك والكواكب وما يتعلق بها. وتتألف من ٦ مقاصد أو أبواب.

أثره الآخر هو «الاسطرلاب»، الّفه بالفارسية، ويتألف من ٢٠ باباً في معرفة الاسطرلاب.

آثاره الاخرى:

عشرون باباً في معرفة التقويم؛ والحاشية على شرح الملخص؛ ورسالة في الهيئة بالفارسية؛ ورسالة في آلات الرصد بـالعربية؛ وشرح عـشرين بـاباً في مـعرفة الاسطرلاب، وهو شرح على رسالة نصير الدين الطوسي في الاسطرلاب؛ وشرح التذكرة النصيرية في الهيئة، ألفها بالعربية وهي عبارة عن شرح عـلى «التـذكرة النصيرية في الهيئة» لنصير الديـن؛ وشرح الزيـج الجـديد السـلطاني بـالفارسية ويدعى شرح زيج الغ بيك؛ وكذلك الشرح المـفصل للـزيج السـلطاني؛ وشرح المجسطي أو شرح تحرير المجسطي، وهو شرح على تحرير المجسطي لنصير الدين؛ وشرح مختصر الهيئة بالعربية، وهو شرح على ترجمة نصير الدين لثلاثين فـصلاً باسم «مختصر الهيئة»؛ والمختصر في بيان آلات الرصد بالعربية(٤٦).

ابتداعات العلماء المسلمين في الفلك

بدأت معلومات العلماء المسلمين في علم الفلك والنجوم بترجمة الآثار والمصنفات الفلكية اليونانية لاسيما «بطليموس»، واستمرت من خلال كتابة الشروح عليها. ثم ظهرت بعد ذلك المؤاخذات والشكوك حول كتابات بطليموس، فأخذت تطرح النظريات والفرضيات المتعارضة مع نظرياته، بالضبط مثلما حدث على صعيد الطب الاسلامي.

هذه النظريات أخذت تعرف في دراسات تاريخ العلوم بالنظريات ما قبل الكوبرنيكية. وحصلت دراسات عميقة ومسهبة في حقل الفلك والنجوم في العالم الاسلامي والتي تفوق الدراسات والبحوث الطبية بكثير. ولذلك فمعلوماتنا عن النظريات الاسلامية التي سبقت النظريات الكوبرنيكية، تفوق بكثير معلوماتنا عن النظريات غير الجالينوسية في الطب الاسلامي(٤٧).

أهم المعلومات الفلكية الاسلامية ـ سواء كانت نظرية أو عملية ـ حصلت عن طريق ترجمة اهم كتب بطليموس الفلكية وهو كتاب «المجسطي». ونحن نعرف ٣ ترجمات والعديد من الشروح على هذا الكتاب.

دراسة المجسطي في العالم الاسلامي، ادت الى ظهور مدرسة يتمثل عملها الرئيس في رصد النجوم واعداد الجداول النجومية التي تدعى في العالم الاسلامي بـ «الزيج»(٤٨).

عدد الأزيجة التي كُتبت في العالم الاسلامي منذ القرن الثاني الهجري وحتى القرن الثاني عشر، يبلغ نحو ٢٢٠ زيجاً، وهو ما يزيد عن عدد الأزيجة في سائر أرجاء العالم. ويوجد ما يزيد عن ثلث هذه الأزيجة مطبوعاً أو مخطوطاً(٤٩).

في كل تلك الارصادات التي كانت تنتهي الى كتابة «الزيج»، كان الفلكيون

المسلمون يسعون لتسجيل مواقع النجوم وخصوصياتها بشكل دقيق. ومن اهم تلك النتائج التي تحققت هو تحديد طول العام الشمسي، وعبور الارض مرتين من محل الاعتدال السماوي.

جهود الفلكيين المسلمين لاستخراج طول العام الشمسي، أدت الى طرح أساليب عديدة لاستخدام الكبيسة في انواع التقاويم وبالتالي الى تطور مثل هذه الدراسات في العالم الاسلامي(٥٠).

ومن اشهر هذه التقاويم: التقويم الجلالي، وتعيين طول السنة الشمسية من قبل جابر بن محمد البتاني، وكيفية استخدام الكبيسات ذات الاعوام الخمسة خلال ٣٣ عاماً في كبيسات التقويم الجلالي من قبل الخازني(٥١).

القيام بعمليات الرصد المتلاحق لاعداد الزيجة، أدى ايضاً الى حصول الفلكيين المسلمين على معلومات جديدة وانجازات فلكية حديثة مثل مفهوم تقديم الاعتدالين، وزيادة طول الدائرة البروجية بفعل دوران الأرض حول نفسها طوال السنين بمقدار ٥٠ ثانية قوسية في العام.

وأخذ الفلكيون المسلمون يدركون تدريجياً التفاوت في مواقع الدائرة البروجية للنجوم في ارصاداتهم عما كانت عليه في عصر بطليموس.

ويبدو أن جميع الفلكيين المسلمين ذكروا مقدار اختلاف تقديم الاعتدالين بالنسبة لعصر بطليموس، في زيجاتهم.

عبدالرحمن الصوفي الرازي ذكر في كتاب «صور الكواكب» جميع موارد هذا الاختلاف. وادى ما ذهب اليه على صعيد تقديم الاعتدالين الى سعي العلماء المسلمين للحصول على هذا المقدار بشكل دقيق وصناعة الآلات الدقيقة لتسجيل الاحداثيات الفلكية وقياس الزمن. ومن اهم تلك الجهود، الجهود التي بذلها البتاني، الفلكي الشهير وصاحب الزيج الصابي، حيث سجل مقدار تقديم الاعتدالين: ٥٠/٢ ثانية قوسية(٥٢).

على اساس نظرية بطليموس في مركزية الأرض والتي كان يأخذ بها الجيل الأول من الفلكيين المسلمين: تقع الأرض في مركز الكون، وتدور الشمس والقمر والأرض وأربع سيارات اخرى في مدارات حول الشمس. كما ان عطارد والزهرة لا تدوران الا في درجات معينة حول الشمس ولا تطوي كباقي السيارات مسار ٣٦٠ درجة. في نظرية بطليموس كان هناك تصور ان هاتين السيارتين ـ وفي تناغم مع الشمس ـ تدوران حول الارض ضمن خطوط خاصة خارجة عن مركز الشمس.

وهذا ما يجعل المسار الظاهري لهاتين السيارتين في السماء منسجماً مع دورانها في عالم الواقع. غير ان الأرصاد الدقيقة للفلكيين المسلمين، زرعت بذور التشكيك في هذه النظرية(٥٣).

اهم هذه الأرصاد تلك التي وردت في الشرح الذي كتبه ابن سينا على المجسطي. فيقول ابن سينا انه رأى الزهرة كالخال على سطح الشمس(٥٤).

ويقول نصير الدين في تحريره للمجسطي نقلاً عن اثنين من الكتّاب الذين سبقوه ـ ولا نعرف عنهما شيئاً ـ ان فكرة ابن سينا هذه تثير الكثير من الشكوك حول نظرية بطليموس، اذ على اساس هذه النظرية، يتعذر رؤية الزهرة على سطح الشمس، أي عبورها من سطح الشمس. وبذلك يثير نصير الدين الطوسي ـ كشارح للمجسطي ـ مؤاخذة مهمة على نظرية بطليموس في الأرض.

هذا التردد الذي أثاره الطوسي في شرق العالم الاسلامي، أُثير ايضاً في أقصى غرب العالم الاسلامي، أي في اسبانيا (= الاندلس) من قبل البطروجي الاشبيلي في نفس تلك الفترة تقريباً(٥٥).

وقبل التحدث عن مساعي نصير الدين الطوسي الرافضة لنظرية بطليموس السابقة، من الضروري القاء نظرة ايضاً على غيره من الرافضين لهذه النظرية.

البتاني خلال بحثه حول استخراج طول السنة الشمسية، انتبه الى اختلاف هذا

المقدار عن المقدار الذي استخرجه بطليموس.

ابن الهيثم اثار بعض المؤاخذات المسهبة في كتابه المهم «الشكوك على بطليموس» حول اسلوب بطليموس في البرهنة رياضياً على حركة السيارات حول الأرض، وأمثلته المعقدة في التبيان الظاهري لهذه الحركات(٥٦).

ابو ريحان البيروني وجّه في القانون المسعودي الانتقاد للكليات الفلكية المهيمنة على المجسطي(٥٧). وعبّر البطروجي الاشبيلي عن كيفية ترتيب دوران السيارات حول الأرض طبقاً لرأي بطليموس.

هذه الانتقادات والمؤاخذات على نظرية مركزية الارض البطليموسية، بلغت ذروتها عند نصير الدين الطوسي ومن بعده عند ابن الشاطر.

نصير الدين الطوسي استعرض في مؤلفه الشهير «التذكرة في الهيئة» اهم ايراداته الموجهة على آراء بطليموس بدقة وتفصيل(٥٨). ففضلاً عن مؤاخذاته على ترتيب دوران السيارات حول الأرض، أثار المؤاخذة ايضاً حول البرهنة الهندسية على كيفية دوران السيارات.

نصير الدين الطوسي الذي كان على معرفة بأسباب ضعف تبيين حركة النجوم السيارة على اساس نظرية بطليموس، اورد على هذه النظرية اقوى المؤاخذات(٥٩). وبعد الطوسي بفترة وجيزة، اثار ابن الشاطر مؤاخذات على البرهنة الهندسية لحركة السيارات على أساس نظرية بطليموس، وحذا حذوهما مؤيد الدين العرضي الدمشقي.

مجموع الجهود التي بذلها العلماء المسلمون ضمن اطار انتقاد نظرية بطليموس، تُدعى هذا اليوم بنماذج ما قبل الكوبرنيكية للفلك الاسلامي.

تمّ في هذا اليوم تقريباً اثبات ان «كبلر» والأهم منه «كوبرنيك» ـ المؤسسين لأهم الاكتشافات الفلكية، أي مركزية الشمس ـ متأثران فيما ذهبا اليه بالعلماء المسلمين، لاسيما الطوسي(٦٠).

جميع ما ذكرناه، يقع ضمن دائرة الدراسات النظرية لعلم الفلك الاسلامي. وهناك انجازات عظيمة جداً في عالم الظواهر العينية وفي دائرة الابداعات النجومية للمفكرين المسلمين. والدراسات ضمن هذا الاطار واسعة جداً بحيث تفوق انجازات الميدان الطبي. ويمكن أن تقاس بانجازات المهندسين المسلمين.

صناعة انواع الساعات الشمسية، والاسطرلابات، وأنواع آلات الرصد، ووسائل قياس الزمن، والكرات السماوية، جزء من هذه الانجازات العملية للعلماء المسلمين.

دقة الاسطرلابات الاسلامية، يمكن ان تقاس بها دقة الكامبيوترات في عصرنا الراهن. كما ان دراسات العلماء المسلمين على صعيد قياس الزمن، أسست لفرع علمي لم تكن لديه أية سابقة في الغرب، ألا وهو علم الميقات.

تقع ضمن اطار الدراسات العملية، جهود الفلكيين الاسلاميين في تحديد إحداثيات الكرة الأرضية. فمن تلك الجهود أصدر المأمون العباسي أمراً للفلكيين باستخراج محيط هذه الكرة. فاستطاع هؤلاء ومن خلال دراسة اسلوب القدماء لاسيما العالم اليوناني اراتوسنن، ابتداع طريقة رائعة جداً. ففي احد سهول جنوب بغداد المسطحة ـ ويدعى سهل سنجار ـ سجّلوا ارتفاع النجمة القطبية والموقع الذي هم عليه، ثم تحركوا نحو الشمال حتى ازداد ارتفاع تلك النجمة درجة واحدة. ثم حُسب هذا المقدار الذي قطعوه على الارض، وأبدلوه الى مقاييس عصرهم(٦١). ولاريب في ان ذلك المقدار كان يساوي $\frac{١}{٣٦٠}$ من محيط الكرة، ولذلك كان لابد من ضربه في ٣٦٠ كي يخرج الرقم الذي يمثل محيط الكرة الارضية.

بعد ذلك ابتدع ابو ريحان البيروني اسلوباً آخر لاستخراج محيط الكرة الأرضية من خلال استخدام الاسطرلاب، قام بشرحه في اثره الشهير «تحديد نهايات الأماكن»(٦٢).

اذن الدراسات والبحوث التي اجراها الفلكيون المسلمون، تكشف بما لا يقبل الشك عن ان العلماء المسلمين لم يكونوا في هذا المجال ـ وكما هو الحال في مجال الطب ـ مجرد شرّاح ومترجمين محضين لآثار أرسطو، أو بطليموس أو غيرهما، وانما الانجازات التي حققوها على هذا الصعيد كبيرة وأوسع من تلك الانجازات التي تحققت في ميدان الطب.

التماثل الاسلوبي في دراسة هذين العلمين ـ أي الطب والنجوم ـ والقالب العام لسيرهما التكاملي، يكشفان عن اننا نواجه في دراسة العلوم الاسلامية حركة منطقية، وتعقلية واثباتية تماماً لم تخرج عن كونها حارساً صادقاً ووفياً للعلم البشري، ولم يتردد عن انتاج العلم.

ولا شك في ان اكتساب هذه القابلية والكفاءة لا يتحقق بدون امتلاك الأسباب التي اوجدتها، أي تربية جيل أو أجيال من التعقليين والباحثين الذين لديهم مكتبات كبرى قيّمة، والأهم من ذلك لديهم مدرسة علمية ناشطة ومتحركة وفاعلة.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ السيد حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٠، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

٢ ـ كالين أ. دنان، تاريخ علم كمبريج، ترجمة حسن افشار، طهران، مركز، ١٩٨٧، ص ٣ ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ دائرة معارف الاسلام، الطبعة الثانية الفرنسية، ج ٤، ذيل «الخوارزمي».

٣ ـ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، طهران، ٢٠٠١، ج ٦، ذيل «المروزي».

٤ ـ راجع: ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١.

٥ ـ علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، ترجمة فارسية منذ القرن ١١ هـ تحقيق بهين الدارائي، طهران، ١٩٦٨، ص ٥٣.

٦ ـ راجع: يحيى بن أبي منصور، الزيج المأموني الممتحن، طبعة مصورة عن مخطوطة مكتبة اسكوريال، طبع فؤاد سزكين، فرانكفورت، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.

٧ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٣٧.

٨ ـ مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٢٧.

٩ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق احسان عباس، بيروت، ١٩٦٨، ١٩٧٧، ج ٣، ص ٣٧٤.

١٠ ـ ابن خلكان، مصدر سابق.

11 _ E.S. Kennedy, (Two Medieval Methods for Determinig The Obliquity of the Ediptic), in the Mathematics Teacher, 1962, p. 287.

١٢ ـ فؤاد سزكين، مصدرسابق، ج ٥، ص ٢٥٣.

١٣ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٣٣٥؛ ايضاً راجع: علي بن يوسف

القفطي، مصدر سابق، ص ١٠٥.

١٤ ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، مكتبة البيان، ج ١١، ص ٥٨ و ٥٩.

١٥ ـ راجع: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، وثّقه وقدَّم له: محمد بن تاويت الطبخي، تركيا، ١٩٦٢م.

١٦ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٣٣١.

17 _ Encyclopedia Iranica, S.V. (Banu Musa) (by D. Pingree).

١٨ ـ كالين ا. رنان، مصدر سابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

١٩ ـ راجع: الحياة العلمية للعلماء المسلمين، احمد آرام وآخرون، ١٩٨١، ص ٣٣١ ـ ٣٤٥؛ السيد محمود الخيري، علماء الاسلام الشهيرون، طهران، العطائي، ص ٥١ ـ ٥٥.

20 _ Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrittums, voI. 111, leiden, 1970, pp.260 - 263, and voI. v, leiden, 1974, pp. 264 - 272.

٢١ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٣٣١.

22 _ Encyclopedia of Islam, New edition, S.V. (Battani) (by c.a. nallino).

٢٣ ـ الحياة العلمية للعلماء، تحت اشراف احمد بيرشك، طهرانن ١٩٩٠، ذيل «البتاني».

24 _ Encyclopedia of Islam, op. cit.

25 _ Ibid.

٢٦ ـ الحياة العلمية للعلماء، مصدر سابق.

٢٧ ـ راجع: كولر الفونسو نلينو، تاريخ علم الفلك، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٧٠.

٢٨ ـ ابو القاسم القرباني، مصدر سابق، ص ٢٥١.

٢٩ ـ محمد بن احمد ابو ريحان البيروني، استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب، تصحيح وتحقيق محمد اكبر جوادي الحسيني، مشهد، ١٤٢٢ هـ ص ١٢٨.

٣٠ ـ راجع: خليل بن ايبك الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١، ط هلموت ريتر، ١٣٨١

هـ/ ١٩٦٢م.

٣١ ـ راجع: محمد بن احمد ابو ريحان البيروني، مصدر سابق.

٣٢ ـ علي بن يوسف القفطي، مصدر سابق، ص ٣٥٣.

٣٣ ـ موسوعة ايران والاسلام، تحت اشراف احسان يارشاطر، ذيل «ابو الوفاء البوزجاني»؛ ابن النديم، مصدر سابق، ص ٥٠٦.

٣٤ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

٣٥ ـ مصدر سابق.

٣٦ ـ ابو القاسم القرباني، مصدر سابق، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ ايضاً راجع: ابو القاسم القرباني ومحمد علي شيخان، كتاب البوزجاني: شرح الاحوال والآثار الرياضية لأبي الوفاء البوزجاني، الرياضي والمنجم الايراني الكبير، طهران، ١٩٩٢.

٣٧ ـ راجع: علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، لايبسيك، ١٩٠٣.

38 _ See: David A. King, (Ibn Yunus...), Dictionary of Scientific Biography, New York,1976.

٣٩ ـ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٦، ط ديفيد صموئيل مارغليوث، القاهرة، ١٩٣٠، ص ٣٠٨ ـ ٣١٤.

٤٠ ـ ابو ريحان البيروني، استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب، مخطوطة مكتبة جامعة ليدن، رقم ٥، ص ٥٩١.

٤١ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٦٧.

٤٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٧ ـ ٢٨٨.

٤٣ ـ كالين ا. رنان، مصدر سابق، ص ٣٠٣؛ راجع: م. م. خير الله يوف، «الغ بيك»، ترجمة م. ا. به آذين، الرسالة الجديدة، ج ٧، العدد ٥، ص ١ ـ ٤.

٤٤ ـ كالين ا. رنان، مصدر سابق، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ فيكتور فيتكوفيج، «الذكرى

العلمية لألغ بيك»، ترجمة ع. قدري بور، آريانا، ج ١٢، العدد ١، ص ١٨ ـ ١٩.

٤٥ ـ ابو القاسم القرباني، مصدر سابق، ص ١٧٣.

٤٦ ـ راجع: مفخر عالم، «آثار ملا عبد العلي البيرجندي»، مجلة كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بمشهد، العدد ١٤، ١٩٧٥؛ راجع: عبد العلي بن محمد البيرجندي، «الاسطرلاب: رسالة في معرفة صنعة الاسطرلاب الشمالي والجنوبي»، بمقدمة سهراب اكبريان، شهرية «سيمرغ» الثقافية، السنة الاولى، العدد ٤، ١٩٩٠؛

Encyclopedia Iraniaca, S.V. (Abd - Al - Ali B. Mohammad B. Hosayn Birjandi), (byD. Pingree).

٤٧ ـ راجع: توفيق حيدر زاده، «الانماط غير البطليموسية قبل كوبرنيك»، تحقيقات اسلامية، خاصة بتاريخ العلم، السنة ٤، العدد ٣ و ٤، ١٩٩١.

٤٨ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، ج ٦، ذيل «تحرير المجسطي».

٤٩ ـ افضل مصدر حول هذه الزِّيَج الكتاب التالي:

ادوارد ستيورات كندي، دراسة في زيجات العصر الاسلامي، ترجمة محمد باقري، طهران، ١٩٩٤.

٥٠ ـ لمزيد من الاطلاع حول هذه التقويمات، راجع: رضا عبداللهي، تاريخ التاريخ في ايران، طهران، ١٩٨٧؛ ايضاً راجع: موسوعة عالم الآراء، ج ٧، ذيل «تقويم» (فريد قاسملو).

٥١ ـ نفس المصدر.

٥٢ ـ محمد بن جابر البتاني، زيج الصابي البتاني، ط كرلو الفونسو نالينو، روما، ١٨٩٨، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٤٠.

٥٣ ـ راجع: جورج صليبا، «مدرسة مراغة النجومية، تقويم تاريخي وخلفية للبحوث المستقبلية»، ترجمة حسن طارمي راد، التحقيقات الاسلامية، عدد خاص بتاريخ العلم،

السنة ٨، العدد ١ و ٢، ١٩٩٣.

٥٤ ـ نصيرالدين الطوسي، تحرير المجسطي، مخطوطة موجود في المكتبة المركزية الرضوية بمشهد المقدسة، الرقم ٥٤٥٢، الورقة ٦١.

٥٥ ـ حول هذا الشخص وشكه في نظرية بطليموس، راجع:

J. Samso, Sobre la Astronomia de al Bitruji, Al - Andalus. voI. 36, 1971.

٥٦ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابن الهيثم» علي رضا جعفري نائيني).

٥٧ ـ ابو ريحان البيروني، القانون المسعودي، ط حيدر آباد الهند، ١٣٧٣ هـ ج ١، ص ٣٧.

٥٨ ـ نصير الدين الطوسي، التذكرة في الهيئة، ط جميل رجب، نيويورك، ١٩٩٣.

٥٩ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: جورج صليبا وأي. اس. كندي، ترجمة بهناز هاشمي بور، التحقيقات الاسلامية، عدد خاص بتاريخ العلم، السنة ٨، العدد ١ و٢، ١٩٩٣.

٦٠ ـ راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ذيل «تذكرة في الهيئة»، (جميل رجب).

٦١ ـ من اجل تقرير عام حول هذا الحدث، راجع: كرلو الفونسو نلينو، تاريخ النجوم الاسلامية، ترجمة احمد آرام، طهران، ١٩٦٤، ص ١٥٦ ـ ١٨٠.

٦٢ ـ ابو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن.

الفصل الثالث

الفيزياء والميكانيكا

علم الميكانيكا كان يعرف عند المسلمين بعلم الحيل أو الحيل على سبيل الاختصار، وهو ما ينطبق مع المفهوم الحالي لعلم الميكانيكا الى حد بعيد. ويقع «علم الحيل» في تبويب العلماء المسلمين ـ وكما تقدم ـ في مستوى علم العدد والهندسة والمناظر والنجوم والموسيقى والأثقال(١).

ورغم ان بعض الأفكار الواردة في كتب الحيل، ذات جذور في الشرق الأقصى، والهند، وايران، ولكن ينبغي ان تعد الهندسة الاسلامية امتداداً لنهج الشرق الأوسط والبحر المتوسط.

المصريون والرومان حققوا تطوراً عظيماً في الميكانيكا، غير ان حصة اليونانيين في هذا المجال اكبر. في عهد كبار الخلفاء العباسيين ترجمت في بغداد أعداد كبيرة من المؤلفات اليونانية ـ وأحياناً السريانية ـ الى العربية وفق برنامج منتظم، ومنها كتاب «علم الخصائص الميكانيكة للهواء» Pneumatics تأليف «فيلون البوزنطي(البيزنطي)» Philon of Byzantium (القرن الثاني قبل الميلاد)، والميكانيكا (حيل الأثقال) لهارون الاسكندراني (٦٠م)، ورسالة في الساعات المائية منسوبة

لأرخميدس.

الرسالة الأخيرة ذات اهمية خاصة، ويتخذها الجزري ـ الذي يعد أشهر ميكانيكي مسلم ـ أحد مصادره. فضلاً عن المصادر المكتوبة، كانت لدى المسلمين الفرصة لاختبار الساعات المائية التي كانت قد صنعت في سوريا أو بقاياها.

لابد من الاشارة الى انّ التقليد الذي كان سائداً في دمشق هو صناعة الساعات، واستمر هذا التقليد في العهدين اليوناني والبيزنطي.

بدأ ازدهار الفنون الميكانيكية في العالم الاسلامي في حوالي ٢٣٦ هـ على يد بني شاكر في بغداد، وبلغ ذروته على يد الجزري في دياربكر عام ٦٠٢ هـ(٢).

وتتضح أهمية بني موسى والجزري بهذا الشأن، من الاشارات والاستنادات الكثيرة لآثارهم في مصنفات سائر الكتاب المسلمين. فعدا بني موسى والجزري هناك علماء مسلمون آخرون لديهم آثار وابداعات في علم الحيل مثل عبدالرحمن الخازني، والبيروني، وابن سينا، وابن الهيثم، وابي عبدالله محمد بن الجيّاني القرطبي (٣٧٩ ـ ٤٧٢ هـ)، وتقي الدين الشامي، وقيصر الحنفي (١١٦٨ ـ ١٢٥١ هـ) والشيخ بهاء الدين العاملي، والشيخ محمد علي الحزين اللاهيجي.

ليس من السهل تحويل القابلية الرياضية التي كانت لدى المهندسين المسلمين، الى واقع عملي لأن صناعة الآلات والأدوات ونصبها كان بحاجة الى كفاءة كبيرة في الهندسة المستوية والحساب وقياس المساحات.

والدليل على نجاح المهندسين المسلمين في صناعة الآلات الحديثة ـ كالتمثال ذي الحركات التلقائية، والنافورة الميكانيكية ـ هو استخدامهم لعلم السكون. كما كان بمقدورهم صناعة القطع الضرورية من المواد المتوفرة لديهم من خلال قطعها أو تحويرها ومن ثم نصبها. والمواد التي كانت متوفرة لديهم عبارة عن جميع الفلزات والاشابات العادية، والخارصين، وقليل من الذهب والفضة، والخشب، والزجاج، والجلود، والخيوط القنبية والقطنية والحريرية، وبعض مواد الزينة.

اكثر المواد توفراً هو الخشب، والنحاس، حيث كان يصنع من المادة الثانية المخازن، والأنابيب، والقطع الطافية، والتماثيل المتحركة.

من أجل الحيلولة دون تآكل المخازن، كانوا يطلون باطنها بالقصدير بشكل كامل. وكانوا يصنعون الأسلاك من النحاس وأحياناً من الحديد، ويستخدمونها في صناعة السلاسل عادة. وكانوا يستخدمون الدواليب المسننة، والمكبات، والدحروجات لانتقال القوة الميكانيكية. ويصنعون الدواليب المسننة والمكبات الكبرى من الخشب، والصغرى من النحاس.

كانوا يستخدمون الأنابيب والسواقي لانتقال السوائل. ويسيطرون على انسياب السوائل من خلال استخدام السيفون والصنبور اليدوي، والصمام. وكانوا يصنعون الصنابير والصمامات من البرونز، ويصقلونها جيداً.

في كثير من الأحيان يحدثون في الصنابير ـ في جزءيها الثابت والمتحرك ـ بعض الثقوب كي تخرج منها السوائل الموجودة في المخزن الأصلي.

اللحام، كانت الطريقة المتداولة في ربط القطع ببعضها، فضلاً عن استخدامهم للنرماذج ايضاً.

وكانوا يستخدمون العجلات ذات المغارف، والعجلات ذات الزعانف التي تدور حين حركة الماء ويطلقون عليها اسم الطواحين. فكانوا ينصبون مختلف انواع العجلات على محاور خشبية أو حديدية، ويضعون رأسي المحور على سناد. ويعد السناد وطريقة تزييته، من بين الموارد القليلة التي لم يشيروا اليها بما يكفي، ولربما يعود ذلك لكون هذا الأمر من المسلمات لديهم، ولدى مهندسيهم معرفة كافية به.

كانوا يستخدمون الأخشاب بطريقة ماهرة جداً. فكانوا يصقلونها صقلاً تاماً ويوجدون فيها أخاديد، ويقطعونها الى قطع دائرية. ولذلك ينبغي القول انهم كانت لديهم انواع المناشير، والازميلات، والقاشطات وشتى انواع آلات النجارة.

طريقة عملهم في صناعة مختلف الأشياء المعدنية والفلزية، تستلزم وجود شتى

الآلات الضرورية لهذا الغرض، كالمطارق والسنارين، والمبارد، وآلات اللحام، وما الى ذلك.

كانوا يستخدمون المبرد لازالة المعدن الاضافي من القطع المصبوبة، وايجاد الأسنان في العجلات والدواليب الصغيرة. وكانوا يستخدمون الشاقول، والمنقل، والمسطرة، والفرجار للقياسات ووضع العلامات(٣).

يعد بنو موسى، أول علماء الميكانيكا المسلمين. وتنسب اليهم عدة كتب، يرتبط واحد منها بالميكانيكا مباشرة، ويدعى «كتاب الحيل»، ويحتمل انه صنّف في حوالي عام ٢٣٦ هـ. وتوجد نسخة خطية ناقصة لهذا الكتاب في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي بطهران برقم ٤٠٧٢.

كتاب «الحيل» لبني موسى، يعد اول اثر مدوّن معروف في هذا الحقل العلمي، في العالم الاسلامي، وتم في هذا الكتاب شرح مئة آلة ميكانيكية تعمل معظمها بشكل آلي وبالاعتماد على الخواص الميكانيكية للسيارات.

ولا يعرف على وجه الضبط من هو الذي ألف هذا الكتاب من بين هؤلاء الاخوة الثلاثة، ولكن القفطي يرى انه من تأليف احمد لأنه بارز في علم الحيل.

وأول معرفة حصلت بهذا الكتاب في هذا العصر تمت بفضل جهود «ويدمان» و«هاوزر» اللذين بدأا بتعريف بني موسى واستعراض آثارهم العلمية في عام ١٩١٨.

وفي عام ١٩٨١ نشر يوسف الحسان وزملاؤه كتاب الحيل منقحاً ومشروحاً اعتماداً على ثلاث مخطوطات محفوظة في تركيا، والفاتيكان، وألمانيا، ونسختين ناقصتين في مكتبتي ليدن ونيويورك(٤).

استخرج «هيل» في ترجمة كتاب «الحيل» الآلات الأساسية التي استخدمت

بكرات في هذا الكتاب وصنّفها ضمن ١٠ مجاميع. فصلان من كتاب الحيل يختصان بـ: ١ ـ ثقل الأوزان والحركة بمساعدة القوى الصغرى؛ ٢ ـ الآلات المتحركة والحيل.

الأجهزة التي اخترعها بنو موسى كانت تقوم على اساس علم السكون. وكانوا يفكرون في ايجاد امكانية المراقبة الذاتية بحيث لا تحتاج الأجهزة التي يصنعونها الى مراقب خارجي ومنظم دوري. وكانوا يقفون خلف صنع الأجهزة التلقائية العمل، والآلات التي توجد التأخير الزماني(٥).

«في هذا الكتاب تم وصف مائة آلة، ما يربو على ٨٠٪ منها وسائل مسلية من مختلف الأنواع. والباقي عبارة عن نافورات يتغير شكلها بالتناوب، ومصباح تنتظم شعلته بشكل تلقائي ويتزود بالوقود تلقائياً، ومنفاخ خاص لاخراج الهواء الملوث من الآبار، وحفار ميكانيكي للحفر في قيعان الأنهار والبحار.

وصف الآلات والأجهزة، قصير نسبياً (بحدود الصفحة أو الصفحتين)، ويرسم لكل آلة شكل يصور الأجزاء المؤلفة منها. وهناك حروف ابجدية موزعة على كل شكل يُرجِع اليها متن الكتاب.

هذا فضلاً عن استخدام بعض الحروف بطريقة المهندسين لتشخيص النقاط على الأشكال.

الآلات المسلية التي تؤلف الجزء الاكبر من الكتاب، تؤلف بعض الظواهر العجيبة: مشربة لو وجد مانع في طريق اراقة السائل فيها، فانها لن تستقبل ذلك السائل؛ جرة يراق فيها سائلان على التوالي، ثم تقوم باخلاء السائلين بالتناوب وبمقادير معلومة، دلاء تمتلئ بالماء باستمرار ما لم يؤخذ مقدار كبير من الماء، فان أخذ فانها لن تمتلئ حينذاك، الخ.

هذه الظواهر تظهر من خلال الاستخدام البارع لقواعد الهيدروستاتيكا والايروستاتيكا، والميكانيكا التي لديها في نفس الوقت جانب تجريبي.

الأجزاء المستخدمة عبارة عن مخازن، وانبوب، وعوّامة، وسيفون، وأذرع تنصب على المحاور، وصنابير ذات عدة ثقوب، وصنابير مخروطية، وبرغي، وعجلة مسننة، وغيرها.

الآلات الكبيرة التي شرحها بنو موسى هي في الغالب تلك الأجزاء التي يتم وصلها عبر طرق مختلفة من أجل انتاج الظواهر المطلوبة.

من اجل الوقوف على طبيعة تلك الأساليب الى حد ما، ننبري لوصف آلتين هما أسهل من باقي الآلات والوسائل. الآلة الاولى تتألف من دلو أو طست كبير يقع الى جانب اناء اسطواني، ويتصل بواسطة انبوب بمخزن في داخل الاناء. وتوجد في داخل ذلك المخزن عوامة يرتكز عليها قضيب، تقع على جانبيه اجزاء متحركة لصنبور «صمام» مخروطي. وهناك صنبوران علوي وسفلي، بحيث يفتح العلوي الى الأعلى والسفلي الى الأسفل. ينتهي الصنبور العلوي الى ثقب كائن في طبقة تقسم الاناء الى قسمين، القسم العلوي منه يمثل مخزناً للماء. فحينما تأخذ قليلاً من ماء الدلو، ينفتح الصنبور الأسفل، وينتقل شيء من الماء عن طريق الصنبور الى مخزن صغير، فيصل عن طريق الانبوب الى الدلو. فترتفع العوامة وتغلق الصنبور. فيبقى الدلو ممتلئاً دائماً مادام الماء الذي نأخذه منه قليلاً. اما اذا أخذنا منه ماءً كثيراً دفعة واحدة، يغلق الصنبور العلوي، ويتعذر جريان الماء.

ان استخدام الصنبور المخروطي الذي يمكن التحكم به بشكل اكبر من الصنبور المسطح، خصوصية تميز عمل بني موسى عن اسلافهم اليونانيين، وإلّا فهناك الكثير من التماثل في الجوانب الاخرى بين الاثنين.

في رسالة هارون حول الميكانيكا، أشير مرة أو مرتين الى الصنبور المخروطي، غير ان موضوع كتابته هو الصنابير العادية التي تستخدم في الحمامات. ولا يلاحظ فيها مفهوم السيطرة التلقائية الملاحظة في كل مكان من كتاب بني موسى.

الصنبور المخروطي، من الأجزاء المهمة المستخدمة في الهندسة الجديدة، غير ان هذه الآلة لم تكن قد نفذت بعد الى اللغة المشتركة للمهندسين الاوروبيين حتى

القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.

الآلة الاخرى عبارة عن سراج يتزود بالوقود تلقائياً وتنتظم فتيلته تلقائياً. تتصل الفتيلة برأس قضيب منحن مسنن في داخل السراج. ويتصل السراج بمحفظة الزيت. وهناك عجلة مسننة متعاشقة مع القضيب المسنن، وتتصل بعوامة في محفظة الزيت عن طريق بكرتين. وفي الجزء الأسفل من السراج ثقب يخرج منه انبوب هوائي الى المخزن الذي لا يسمح بدخول الهواء من الجهات الاخرى. أي ان لديه ثقوباً خاصة يدخل منها الزيت ولا تسمح بدخول الهواء. وحينما تشتعل الفتيلة يتم استهلاك زيت السراج الى ان يفتح طريق الهواء. وحينما يفتح يجري الزيت من محفظة الزيت الى الجزء العلوي من السراج الى ان يغلق طريق الهواء ثانية. وحينما يقل مستوى الزيت في محفظة الزيت تهبط العوامة فتدور العجلة المسننة فيتحرك القضيب المسنن الذي تتصل به الفتيلة، فتخرج الفتيلة بالمقدار اللازم.

من الضروري تحري الدقة الكاملة في تصميم هذه الآلة بحيث تخرج الفتيلة بالمقدار المطلوب كي تنتج الضوء المناسب»(٦). الأمر الذي يستقطب الاهتمام في اختراعات بني موسى هو أنهم استخدموا العمود المتعرج لأول مرة في تاريخ العلم الفني، أي قبل الاوربيين بنحو ٧٠٠ عام(٧).

بديع الزمان ابوالعز بن اسماعيل بن الرزاز الجزري، يعد أشهر ميكانيكي مسلم. كان يعيش في «آمد» أو ديار بكر الحالية وذلك في النصف الثاني من القرن السادس ومطلع القرن السابع الهجري (ت ٦٠٣ هـ). كُنّي بالجزري لأنه ولد في جزيرة واقعة بين نهري دجلة والفرات.

ألف الجزري كتابه في الميكانيكا بناءً على طلب من ملك دياربكر الملك الصالح ناصرالدين أبي الفتح محمود بن محمد الأرتقي (٥٩٧ ـ ٦١٩ هـ).

يمكن الوقوف على مكانة الجزري من خلال دراسة كتاب «في معرفة الحيل

الهندسية» أو «الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل». كتابه هذا جامع للعلم والعمل، أي انه كتاب نظري وعملي.

كان يحمل سمة «رئيس الاعمال» والتي تعني «رئيس المهندسين». ولم يحصل على هذا المنصب إلّا بفضل تجاربه الكثيرة الواسعة، ومعرفته العميقة، ووعيه الكبير في العلوم النظرية، وبراعته العلمية.

كان الجزري مخترعاً ومبتكراً، وقد كتب اختراعاته وابداعاته الينا. وكان كفوءاً في كتابة المواضيع الهندسية، وفن الرسم الهندسي، واستاذاً في الوصف البسيط لأدق الآلات وأعقدها. ويعد من المؤكدين على اهمية التجربة والمشاهدة، ويرفض العلم الذي لا يقوم على التجربة(٨).

أعمال الجزري تمثل حلقة في سلسلة الابداعات والاختراعات التي قام بها المهندسون المسلمون والمهندسون الذين سبقوهم في الحضارات التي سبقت الاسلام. كحضارات ما بين النهرين، وسوريا القديمة، وحضارة وادي النيل، وحضارات اليونان، والرومان، وايران، والهند.

الجزري فضلاً عن براعته في علوم وفنون المهندسين المسلمين الذين سبقوه، كان مهندساً مخترعاً أيضاً، وصمم وصنع الكثير من المعدات والأجهزة الميكانيكية والهيدروليكية، والتي يمكن مشاهدة آثارها في التصميم الميكانيكي لماكنة البخار، والمحركات ذات الاحتراق الداخلي، والسيطرة التلقائية، والأجهزة الميكانيكية والهيدورليكية الاخرى. ولازالت ظاهرة الى هذا اليوم هذه الآثار على الهندسة الميكانيكية المعاصرة(٩).

كتاب الجزري «الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل» يعد افضل ما كتب حول الآلات الميكانيكية والهيدورليكية في القرون القديمة والوسطى، بحيث انه جمع بين العلم والفن، وكذلك بين المباحث النظرية والطرق العملية.

ان اول من ادرك اهمية هذا الأثر هما الرياضيان الألمانيان ويدمان وهاورز

وذلك في العقود الاولى من القرن العشرين، وتحدثا عنه في تقاريرهما التي اورداها في مجال تاريخ العلم. وقام دونالد هيل بترجمة هذا الكتاب الى الانجليزية. بعد ذلك عمل احمد يوسف الحسن بنشر المتن العربي الكامل لهذا الكتاب تحت عنوان «الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل» في سوريا عام ١٩٧٩ (معهد التراث العلمي العربي). وكان قبل ذلك قد طبع «النوع الخامس» من الكتاب.

من الجدير بالذكر انه يوجد المتن الفارسي لكتاب الجزري، عن محمد بن داود العلوي شاه آبادي (ظاهراً في القرن ١٠ هـ). وتوجد مخطوطة منه باسم «جر الأثقال» في مكتبة مدرسة الشهيد المطهري العليا (سبهسالار سابقاً) بطهران، برقم ٧٠٧ و ٧٠٨. كما نشر مركز النشر الجامعي ترجمة له عن النسخة العربية التي صححها يوسف الحسن، وذلك في عام ٢٠٠١.

من البحوث التي أجريت حول كتاب الجزري، يعد بحث يوسف الحسن أكملها، لأنه استند الى الابحاث والدراسات السابقة التي أجريت من قبل شخصيات مثل هيل، وويدمان، وهاورز، وكومارا سوامي، وآلدوميه لي، ونيستر، وسارتون، كما انه جمع جميع النسخ الخطية المحتملة لهذا الكتاب، فقدم متناً موثقاً وكاملاً من الكتاب بعد رفع جميع النواقص(١٠).

يقول سارتون بشأن هذا الكتاب: «انه اكمل كتاب من نوعه، ويمكن عده ذروة مؤلفات المسلمين في هذا الحقل»(١١).

الخصوصية التي يتمثل بها كتاب الجزري هي جانبه العملي. فقد كان مهندساً بارعاً وصانعاً ماهراً، وكتابه غني من حيث شرح شتى الآلات. ولذلك يعد هذا الكتاب من المنظار الهندسي كتاباً ذا قيمة كبيرة.

يقول هيل: «الى هذا اليوم ليس بمقدور أية وثيقة اخرى من اية حضارة في العالم ان تضاهي كتاب الجزري من حيث التصاميم والشروح الهندسية الكثيرة على صعيد اسلوب صناعة ونصب الآلات والأدوات»(١٢).

من المناسب ان نستعرض بشكل سريع فصول هذا الكتاب أو أنواعه حسب تعبير الجزري(١٣):

الكتاب يتألف من ٦ أنواع (فصول):

١ ـ في عمل فناكين يعرف منها مضي ساعات مستوية وزمانية بالماء والشمع؛

٢ ـ في عمل أواني وصور تليق بمجالس الشراب؛ ٣ ـ في عمل أباريق وطساس ونحو ذلك؛ ٤ ـ في فوارات تتبدل في أزمنة معلومة وعمل الزمر الدائم؛ ٥ ـ في آلات ترفع ماءً من غمرة وبئر ليست بعميقة ونهر جار؛ ٦ ـ وهو مختلف وأشكاله غير متشابهة.

اهمية هذا الكتاب لا تقتصر على اساليبه واجزائه، وانما ايضاً في التفاصيل التي يقدمها عن كل آلة ووسيلة. فهذه التفاصيل والمواصفات دقيقة الى درجة بحيث يستطيع الصناعيون في يومنا هذا ان يصنعوا على اساسها تلك الآلات والأجهزة بسهولة.

جميع الأوصاف واضحة ومنظمة: يقدم في بادئ الأمر وصفاً عاماً لظاهر الآلة أو الجهاز، وكيفية عمله واستعماله، ثم يعطي شرحاً حول كيفية صناعة ونصب كل جزء من أجزائه. وهو منتبه تماماً الى كافة العمليات التي ينبغي ان تتم بالترتيب وعلى التوالي. ثم يبين بدقة كاملة كيفية عمل الآلة. كما انه رسم لكل آلة شكلاً يبين الصورة العامة لها وكذلك تفاصيل أجزائها وقطعها، مسجلاً عليها الحروف الابجدية التي تنطبق تماماً مع الحروف المعطاة في المتن.

يبدو ان احدى ماكنات الجزري لها اهمية مباشرة في تكامل الهندسة، وهي عبارة عن مضخة تحركها عجلة ذات زعانف. هذه العجلة تحرك عن طريق مجموعة من التروس عموداً متذبذباً ضامراً من الوسط يتصل به قضيب يربط بين مكبسين يتحركان في داخل اسطوانتين افقيتين تواجه كل منهما الاخرى.

ولكل اسطوانة انابيب امتصاص وأنابيب تفريغ. وتتصل أنابيب التفريغ في

اعلى مركز الماكنة، وتعمل مخرجاً واحداً للماكنة يتصل بنظام اروائي.

هذه المضخة تحظى بالاهتمام من ثلاثة وجوه:

استخدام أصل الاستفادة المزدوجة، وتحويل الحركة الدورانية الى حركة مكوكية، وانها الحالة الاولى لاستخدام انابيب الامتصاص الحقيقية المعروفة الى يومنا هذا. ولهذا لعبت هذه المضخة دوراً حقيقياً في تكامل الماكنة البخارية والمضخات الحديثة.

كثير من القطع والأساليب التي استخدمها الجزري، تعد من الأدوات الأساسية في الهندسة الحديثة، مثل: الدلاء المنحنية التي تفرغ السوائل التي في داخلها خلال فواصل زمنية معينة، وتستخدم هذا اليوم في اجهزة قياس المطر وغيرها؛ المنافذ المدرجة بطريقة بحيث تخرج المائع بسرعة معينة؛ الموازنة الاستاتيكية للعجلات؛ استخدام التصاميم الورقية لتثبيت التصميم الأساسي؛ تقطيع الخشب الى رقائق لتقليص درجة انحنائه؛ الشظية؛ التسنن الهلالي.

في احدى آلات سحب الماء، يؤلف العمود المتعرج الدوار جزءاً من اداة انتقال القوة في تلك الآلة. وهذا هو النموذج الأول الذي نعرفه لاستخدام العمود الدوار في المكائن، وان كان متداولاً قبل ذلك بقرون استخدامه في المطاحن الصغيرة وآلات الرفع. في عام ١٩٧٦م صنعت لمهرجان الاسلام العالمي في لندن ثلاثة أجهزة من أجهزة الجزري هي عبارة عن: مضخة، وجهاز فصادة، وساعة مائية كبيرة. وتم صنع هذه الأجهزة على أساس الشرح الذي قدمه الجزري لها، وجميعها كانت تعمل جيداً.

الساعة المائية التي يزيد ارتفاعها عن ٣/٥م ويبلغ عرضها نحو ١/٥م، تستقطب الاهتمام اكثر من غيرها. هذه الساعة وكما قال الجزري تؤشر على ماضي الساعات الشمسية أو المعوجة. أي يقسم كل من الليل والنهار الى اثني عشر قسماً فتحصل عن هذا الطريق ساعات يختلف طولها باختلاف الايام، وباختلاف الليل والنهار. وعند رأس كل ساعة يطرح بازيان من منقاريهما كرتين على صنج،

فينفتح باب فيخرج منه تمثال شخص واقف، ثم ينفتح باب آخر، وتضيء زجاجة من الزجاجات الاثنتي عشرة اضاءة تامة. ويوجد في اعلى الساعة قرص يشير الى منطقة البروج ويدور بسرعة ثابتة على مدى الليل والنهار.

في جميع الوسائل التي ذكرناها تستعمل عوامة ذات سرعة ثابتة في داخل مخزن اسطواني الشكل. والحبل الذي يتصل بأعلى العوامة يمر بعدة بكرات متحركة تحرك قرص دائرة البروج. وعند رأس الساعة السادسة والتاسعة والثانية عشرة يطبل طبالان ويبوق بواقان ويلعب صناج بالصنج. وتظهر هذه الظاهرة حينما يتجمع الماء الخارج من الجهاز في داخل اناء خاص ثم يخرج في الموعد المقرر دفعة واحدة، فيمر فوق عجلة ذات حجاب. والشظايا التي تحرك اذرع المطربين قائمة على محور هذه العجلة. فيجري الماء بعد ذلك في الاناء الذي فيه هواء مضغوط، فيدفع بالهواء الى داخل صفارة مكانيكية فيصدر صوت البوق.

الجهاز المائي الذي يضمن الانخفاض المطرد لسطح الماء في المخزن، يعد رائعة من روائع الدقة في الهندسة. فالمخزن ومن خلال استخدام تصميم خشبي وموازين مائية، صنع بطريقة بحيث يبدو سطح مقطعه على وتيرة واحدة تماماً. ويوجد صنبور مصنوع من البرونز في قاع المخزن. وفوهة هذا الصنبور تؤلف الجزء الثابت لصنبور (صمام) قائم. وقد لحم الجزء المتحرك والمخروطي للصنبور الاخير بعوامة تقع في داخل اناء يقع الى جانب المخزن وأوطأ منه قليلاً.

اذن حينما يفتح صنبور المخزن، يدخل الماء الى الاناء الذي تقع فيه العوامة، فيغلق الصنبور الملتحم بالعوامة فوراً. آنذاك يخرج الماء من الاناء فينفتح الصنبور للحظة. وبذلك يبقى سطح الماء في الإناء الذي تقع فيه العوامة ثابتاً تقريباً، أي لا تستطيع العين ان تشخص ارتفاع وانخفاض سطح الماء. فالماء بعد خروجه من محفظة العوامة يدخل الى موضع تنظيم الانسياب والذي هو بالأساس جهاز يحرك فتحة خروج الماء دورة كاملة، وبذلك يغير الضغط السكوني على الفتحة يوماً بعد يوم.

اسلوب الجزري في تدريج منظم انسياب الماء يستقطب الاهتمام كثيراً. فقد استخرج في بادئ الأمر كمية الماء الذي ينبغي ان يخرج في كل ساعة على مدى جميع أشهر السنة. ثم نظم الفتحة التي هي عبارة عن خرزة جزع مثقوبة، لأعلى وضع، ثم وسع الفتحة بسلك فضي والسنباذج كي يتحقق الانسياب المطلوب. وعيّن جميع الأوضاع الاخرى عن طريق الامتحان والخطأ ومن خلال بذل جهود كبيرة. ويعد تدريج الفتحة عملاً في منتهى الدقة لأن قطرها أقل من مليمتر واحد، ولاريب في ان اقل تغيير قطري يؤدي الى ايجاد تغيير كبير جداً في سرعة الجريان.

في آخر المطاف لابد من الاشارة الى ساعة اخرى لا تلاحظ إلّا في كتاب الجزري، ولربما هي من اختراعه. هذه الساعة هي بالأساس كأس في أسفلها ثقب وتدعى «الطرجهار». وتقع هذه الكأس في مخزن، وتتصل بجانبه بواسطة سلسلة مفصلة. وتتسلق من جانب الكأس سلسلة فتصل الى حلقة يتصل بها قضيب مجوف ذو رأس ثعباني. وتؤلف الحلقة ورأس الثعبان ذراعاً. يصعد من القضيب الواقع فوق الجزء العلوي المفتوح من الطرجهار، حبل ليتصل بالجهاز القاذف للكرات الواقعة فوق الذراع. وتقع الكرات داخل مخزن ينتهي الى رأس بازي. وحينما يمتلئ المخزن بالماء، تغطس الطرجهار في الماء بهدوء، وتبقى مغمورة نحو ثلاثين أو ستين دقيقة. وحينما تنغمر الطرجهار بالماء تنطلق كرة نحو رأس البازي، فتقع في فم الثعبان فينحني رأس الثعبان. وحينما ينحني تماماً يقذف الكرة على الصنج. وخلال تلك الفترة التي تتم فيها هذه الأعمال ترتفع الطرجهار بفعل دوران الحلقة وتنقلب فيخرج الماء من داخلها، وتطفو على سطح الماء ثانية فتعيد العملية السابقة.

ابوالفتح عبدالرحمن منصور الخازني، ميكانيكي، وفيزياوي، ورياضي وفلكي اسلامي مشهور، نشأ في مدينة مرو، وأولى اهتمامه للشؤون العلمية في بلاط

السلاجقة. أشهر آثاره كتاب «ميزان الحكمة» الذي الفه نحو عام ٥١٥ هـ وهو من أهم الكتب في فن الحيل.

بحث الخازني في هذا الكتاب من زاوية رياضية هندسية الهيدروستاتيكا والهيدروليكا، لاسيما رأيه في الثقل، وتعادل الأجسام، والوزن الخاص، وقياس الكثافة، والرافعات، والموازين، ومقاييس الزمان، وفنون صنعها واستخدامها الخ. وفي هذا الكتاب صور وأشكال الآلات والمعدات، وهو ما يكشف عن تطور اكبر في هذا المجال(١٤).

الخازني ومن خلال اقتفائه لأثر ابن الهيثم والبيروني، نجح في تحقيق تطور في الدراسات الهيدورستاتيكية. فقد درس الهيدورستاتيكا مع الميكانيكا معاً، لاسيما وأنه اولى اهمية اكبر لمفهوم مركز الثقل واستخدامه في الميزان. وتوبعت أبحاثه ودراساته بعد قرن من قبل ابي العز الجزري.

يعد الخازني استاذ علم الميزان، وكتابه «ميزان الحكمة» ابرز أثر في هذا العلم، والذي أورد فيه وجهات نظر العلماء الذين سبقوه كالرازي، والبيروني، والخيام.

والطريف في الأمر ان الخازني وصف أدوات كان يستخدمها ـ حسب قوله ـ البيروني في قياساته المعروفة للأوزان النوعية لشتى الاجسام، رغم ان البيروني لم يُشر في آثاره الى الطريقة التي يريدها لهذا الغرض. المؤرخ الايطالي الدوميه لي، أورد الاوزان النوعية التي استخرجها البيروني والخازني، في جداول وقارنها مع القياسات الجديدة.

اورد الخازني شرحاً مفصلاً لنظرية الميزان ومركز الثقل والطريقة العامة لاستخدام الميزان في قياس الوزن النوعي للأجسام المصنوعة من مادة واحدة أو اكثر.

الخازني يعد الرائد في تعيين الوزن النوعي للسوائل والمواد المركبة. وتحدث عن حركة الأجسام في السوائل وقال انها تعتمد على مقاومة السائل. وهذه الفكرة

يؤيدها الفخر الرازي الذي يقول بأن مقدار مقاومة الحركة يعتمد على النوع السيال لمحيط الحركة(١٥).

ويشير الخازني بدقة الى تأثير مقدار ضغط الهواء على وزن الأجسام متقدماً بذلك ولعدة قرون على كل من توريشيلي، وباسكال، وبويل. واستطاع ان يطبق قانون أرخميدس في السوائل على الغازات(١٦).

الخازني ضمن تأييده لرؤية البيروني لأصل الجاذبية في اطار علم السكون، يضيف بأن اختلاف القوة الجاذبة يعتمد على مقدار المسافة بين الجسم ومركز الكرة الأرضية(١٧).

ابوعلي الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري، رياضي بارز، وأبرز فيزيائي وعالم ضوئي مسلم في القرن الرابع الهجري. ويعرف في الآثار اللاتينية المنتشرة في القرون الوسطى بـ Avennathan, Avenetan, Alhazen..

من المحتمل انه ولد في مدينة البصرة. وكان يعمل في ديوان البصرة الذي كان يعبر عنه بالوزارة. وكانت البصرة خاضعة آنذاك للحكم البويهي. وبما انه كان يفضل العلم على العمل، لذلك تظاهر بالجنون فعزلوه عن منصبه.

سافر بعد ذلك الى مصر بتشجيع من الحاكم الفاطمي. وحينما وصل اليها استقبله الخليفة، ثم عينه على رأس فريق من المهندسين لدراسة النيل ومجراه في الجزء المرتفع من جنوب مصر. لكنه حينما شاهد الآثار والمباني التي شيّدها المصريون على اساس تصاميم هندسية دقيقة، ادرك انه اذا كان بالامكان تنفيذ البرنامج الذي في مخيلته، لقام به المصريون من قبل وهم الذين لهم باع طويل في الهندسة والرياضيات. لذلك ذهب لدى الخليفة الفاطمي واعترف له بفشله. فلم يغضب الخليفة عليه واوكل اليه منصباً حكومياً. فتظاهر ابن الهيثم بالجنون أيضاً من أجل التخلص من هذا المنصب، فسجنه الخليفة في بيته. وحينما توفي الخليفة انصرف عن جنونه فأطلق سراحه، فسكن منذ ذلك الحين والى آخر حياته

بالقرب من الأزهر في القاهرة منهمكاً في التدريس والتأليف(١٨).

يجب أن يعد ابن الهيثم رائداً للعلماء من اهل التجربة والاختبار بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح، لأنه توصل الى نظريته العلمية لاسيما تلك التي تتعلق بالضوء والابصار، عن طريق الاستقراء والتمثيل، والقياس. وقد قيل انه يتقدم على فرانسيس بيكون في اسلوب الاستقراء العلمي ليس من حيث الزمان فحسب، وانما من حيث عمق النظرية ايضاً.

ابن الهيثم قلب بناء نظرية الضوء وصبّها في قالب علمي منظم ومحدد. وزاوج بين البحوث الرياضية والنماذج الفيزياوية العالية والتجارب الدقيقة، فكان مثل «اقليدس» فيزيائياً نظرياً وعملياً.

قام بالعديد من التجارب لتحديد الحركة المستقيمة للضوء، والعثور على خصوصيات الظل، واستخدام العدسات، ومواصفات الغرفة المظلمة. ومارس لأول مرة التحاليل الرياضية بشأن هذه الأشياء وكثير من ظواهر علم الضوء. وكانت لديه مخرطة يعد بواسطتها العدسات والمرايا المحدبة.

في مبحث الضوء الذي كان لليونانيين اكتشافات مهمة فيه، يمتلك ابن الهيثم حصة كبيرة في بحوث المرايا السهمية والكروية. وتوصل الى ان جميع الأشعة تتركز في نقطة واحدة في المرآة السهمية، ولذلك تعد المرايا السهمية أفضل المرايا المحرقة.

تعتمد مسألة ابن الهيثم في البصريات على انعكاس الضوء على المرآة الكروية: يُرسم من نقطتين واقعتين على سطح دائري، خطان بحيث يلتقيان عند محيط الدائرة، ويشكلان مع الخط القائم على الدائرة في تلك النقطة زاويتين متساويتين. وتنتهي هذه المسألة الى معادلة من الدرجة الرابعة، استطاع ابن الهيثم ان يحلها عن طريق تقاطع هذلول مع دائرة.

دوره الاكبر يتجلى في مسألة انعكاس الضوء. فقبل نيوتن بقرون طبق مستطيل

السرعة على السطح المنكسر، ويعتقد بمبدأ «الحد الأدنى للزمن». وقام بتجارب دقيقة لقياس زاوية الانكسار من خلال وضع اسطوانة مدرجة في الماء.

ورغم انه كان على معرفة بالتابع الجيبي، كان يفضل العمل بالوتر. بتعبير آخر: من المرجح انه كان قد اكتشف قانون سنل في الزوايا الصغيرة والتي يمكن فيها وضع الزاوية بدلاً من الجيب.

لديه دراسات في انكسار الضوء في الاسطوانات والكرات الزجاجية، وكان يفكر في قياس قوة تكبير العدسات المسطحة والمحدبة.

ورغم ان ابن الهيثم يعد من العلماء المكثرين، غير أن حجم الكثير من آثاره في شتى الفنون لا يتجاوز بضعة أوراق. وقد تحدث ابن ابي اصيبعة عن ٩٢ أثراً له حتى نهاية عام ٤٢٩ هـ.

الباحثون المسلمون والاوربيون، قاموا قبل قرن بترجمة بعض مقالات ابن الهيثم ورسائله وتجزئتها وتحليلها لهذا الغرض.

اهم آثاره في الفيزياء الضوئية هو «المناظر» ويتألف من ٧ مقالات. وتوجد عدة نسخ منه في المكتبات. والترجمة اللاتينية لهذا الكتاب تركت في العصور الوسطى تأثيراً عميقاً على العلم الغربي، وأحدثت تطوراً عظيماً على الاسلوب التجريبي.

نُقد هذا الكتاب وهُذب من قبل كمال الدين الفارسي ـ وهو من تلامذة قطب الدين الشيرازي ـ وظهر ذلك التهذيب تحت اسم «تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر»، وطبع في حيدرآباد بجزءين في ١٩٦٨ و ١٩٦٩(١٩).

لابن الهيثم كتاب يدعى «المرايا المحرقة بالدوائر»(٢٠)، وهو يكشف بوضوح عن طبيعة فهمه لعلم البصريات. وورد فيه ان أشعة الشمس تنطلق منها في خط مستقيم، وحينما تسقط على سطح صقيل تنعكس عنه بزوايا متساوية. وينتج عن الشعاع الذي ينعكس عن السطح الكروي، مع محيط الدائرة التي هي في سطح

شعاع الاشعاع، زاوية ظلية مساوية للزاوية الظلية للشعاع. ومن هذا يتضح ايضاً ان الشعاع المنعكس وشعاع الاشعاع يؤلفان مع قطر الدائرة زاويتين متساويتين.

وكل شعاع ينطلق من جسم صقيل الى نقطة ما، يوجد حرارة في تلك النقطة. ولو اجتمعت عدة أشعة في نقطة واحدة، تتضاعف حرارة تلك النقطة. أي كلما ازدادت الأشعة، ازدادت الحرارة بنفس النسبة.

وجاء في ذلك الكتاب أيضاً ان كل مرآة مقعرة تقعراً كروياً ـ وهي اقل من نصف الكرة ـ لو وُضعت أمام الشمس ورسم محورها ليبلغ جرم الشمس، فالأشعة التي تشع من الشمس بموازاة المحور الأصلي على تلك المرآة، تنعكس عن سطح تلك المرآة وتصل الى محورها.

لو فرضنا أن لدينا مرآة مقعرة محورها DB ، ومركز انحنائها D. ثم نحدد النقطة Z على سطح تلك المرآة، والخط HZ أحد الأشعة الموازية للمحور والتي تشعها الشمس على تلك المرآة؛ نريد ان نبرهن على ان HZ ينعكس الى المحور.

البرهان: لو فرضنا DZ خطاً يصل بين النقطتين D وZ. والخطوط HZ وZDوDB تقع على سطح مستو واحد. ولو فرضنا ان هذا السطح المستوي يقطع الكرة ويشكل على سطح المرآة التي نصف قطرها DB ومركزها D قوساً. كذلك لو فرضنا ان هذا القوس هو ABG ونرسم خط ZC بحيث تتساوى الزاويتان HZD وDZG؛

اذن نقول بما أن القوس ABG أصغر من نصف الدائرة، فالقوس BZ اصغر من ربع الدائرة.

اذن الزاوية ZDC < زاوية قائمة.

وبما ان خط HZ || خط DC.

اذن زاوية HZD < زاوية قائمة.

وبما أن HZD = DZC.

اذن زاوية DZC < زاوية قائمة.

والأمر على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للزاوية ZDC.

اذن الخط ZC يقطع الخط DB.

لو فرضنا ان النقطة C هي محل هذا التقاطع، والشعاع HZ ينعكس على سطح المرآة بزوايا متساوية، يلزم انعكاس هذا الشعاع في امتداد ZC ويقطع محور DB. وعليه فان أي شعاع يشع بموازاة المحور الأصلي ويصل الى سطح المرآة، يصطدم منعكسه بالمحور، وهذا هو المطلوب اثباته.

اذا أبقينا المحور DB ثابتاً وأدرنا القوس AB، يولّد هذا القوس سطح المرآة. نرسم من النقطة Z دائرة على سطح المرآة بحيث تكون جميع نقاطها ذات مسافة واحدة عن النقطة C. اذن فجميع الأشعة التي تشع بموازاة المحور الأصلي ونهايتها على محيط هذه الدائرة، هي منعكسات لتلك الأشعة من النقطة C. وهكذا هو حال كل نقطة في سطح المرآة بالنسبة الى اية نقطة واقعة على المحور.

وورد في هذا الكتاب ان الأشعة المنعكسة عن محيط الدائرة الواقعة على سطح الكرة في نقطة خاصة، تنعكس من محور المرآة المقعرة الكروية، ولكن لا يصل الى هذه النقطة أي شعاع آخر ينعكس عن سطح الكرة.

لو فرضنا مرآة كروية مقعرة يمر من محورها القوس ABG، ولو فرضنا ان محورها هو DB، والأشعة المنعكسة عن محيط احدى الدوائر المرسومة داخل المرآة تمر من النقطة Z الواقعة على المحور، فعدا الأشعة التي تنعكس عن هذه الدائرة، لن تنعكس أية أشعة اخرى من النقطة Z.

بعد ابن الهيثم أخذ علم البصريات يميل نحو الانحطاط في العالم الاسلامي. لذلك نلاحظ بعد القرن السادس الهجري لم يكن لدى عالم كبير مثل نصير الدين الطوسي علم بأعمال ابن الهيثم وانجازاته البصرية.

بعد القرن السابع الهجري اخذ الاهتمام يتزايد نحو علم المناظر، وأسس قطب الدين الشيرازي فرعاً علمياً تحت اسم «قوس وقزح» في ايران، حيث يتدخل في ظهور هذه الظاهرة كل من الانعكاس والانكسار.

كمال الدين الفارسي ـ تلميذ ابن الهيثم ـ ألّف تفسيراً لكتاب ابن الهيثم «علم المناظر».

محمد بن أحمد البيروني، (٣٦٢ ـ ٤٤٠ هـ)، عالم متكامل وصاحب مؤلفات وآثار كثيرة في الرياضيات، والفلك، والعقاقير، والمعادن، والجغرافيا، وأحوال الهند.

كان معاصراً لابن الهيثم، ولربما يُعد أعظم مؤلف وعالم في ذلك العصر الزاهر من تاريخ الحضارة الاسلامية. ولم يتفوق عليه أي احد في العالم الاسلامي في مجالات الجغرافيا والتقويم، والأديان المقارنة. كما كان ابرز اهل زمانه في الفلك والرياضيات.

كتابه الذي يحمل عنوان «التفهيم» كان الكتاب الدراسي في العلوم الرياضية على مدى قرون. كما يُعد كتابه «القانون المسعودي»، أجمع الكتب في الفلك الاسلامي. وكانت لديه دراسات عميقة في الفلسفة والفيزياء.

البيروني بحث في رسالة بعثها لابن سينا بشكل صريح بعض اصول الفيزياء المشائية التي كانت تدرّس في معظم المدارس الفلسفية آنذاك. ويُلاحَظ في تلك الرسالة استقلال خاص في افكاره، مع توجيه الانتقاد الشديد لبعض مبادئ الفيزياء المشائية، والتي من بينها مسألة الحركة والزمان التي لم يهاجمها عن طريق الاستدلال والمنطق فقط وانما عن طريق المشاهدة والملاحظة ايضاً(٢١).

البيروني لديه مؤلفات في الفيزياء، والميكانيكا، وعلم المعادن، وصناعة الآلات والأدوات، والتي من بينها: كتاب «استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب»، وكتاب «في اخراج ما في قوّة الاسطرلاب الى الفعل» في آلات الفلك وصناعة الاسطرلاب، وكتاب «الكتابة في المكاييل والموازين وشرائط

الطيار والشواهين» في المكاييل والموازين، ورسالة «النسب التي بين الفلزات والجواهر في الحجم».

في هذه الرسالة الأخيرة، استخدم البيروني ميزاناً بديعاً يقوم على المبدأ الأرخميدسي لايجاد اسلوب لاستخراج الوزن النوعي للجسم الصلب الذي لديه شكل غير محدّد. فاستطاع استخراج الوزن النوعي لثمانية فلزات، وخمس عشرة مادة صلبة، وست مواد سائلة بشكل دقيق. وقد وصف البيروني في هذه الرسالة الاسلوب الذي استخدمه والطريقة الهيدروستانية التي اتبعها.

البيروني استخدم الذهب كقطب (= معيار) لقياس واستخراج اوزان وحجوم المعادن واوزانها النوعية. واستخدم الياقوت الغباري ـ أو الياقوت الأسمانجوني ـ على صعيد الأحجار الكريمة.

آلات القياس التي صممها بنفسه عبارة عن ابريق لديه ميزاب، وميزان تقع احدى كفتيه تحت رأس الميزاب. فكان يملأ الابريق بالماء ويضع مائة مثقال من المعدن أو الحجر أو اية مادة اخرى في الابريق، فيقيس وزن وحجم الماء الذي يخرج عن طريق الميزاب الى كفة الميزان بفعل القاء تلك القطعة من المعدن أو الحجر، وبذلك يعيّن الوزن النوعي.

البيروني كان قد ادرك جيداً ان دقة الوزن تعتمد على عدة عوامل عدا شكل الابريق: نظافة تلك المادة، ونقاء الماء وحرارته المؤثرة على كثافته. ولذلك كان يختار الماء في تجاربه الهيدروستانية من نقطة معينة في نهر «جيحون» بالقرب من الجرجانية، عاصمة خوارزم، وذلك في بداية الخريف.

معظم تلك الاختبارات والتجارب، أجراها البيروني خلال فترة اقامته في الجرجانية، أي منذ عام ٣٩٩ وحتى عام ٤٠٧ هـ تقريباً، أي قبل ذهابه الى غزنة في ٤٠٨ هـ بأمر سلطانها. ثم واصل تجاربه في غزنة منذ ٤٠٨ هـ وحتى ٤٢٧ هـ بعد وصوله الى جواهر خزانة السلطان محمد، واستخدام ماء نهر غزنة(٢٢).

تجارب البيروني واختباراته كانت دقيقة الى درجة بحيث ان نتائجها ـ أي الاوزان النوعية ـ قريبة جداً من الأرقام التي توصل اليها العلماء الغربيون من بعده بقرون بواسطة طرقهم وأساليبهم الحديثة. كنموذج نورد أدناه الاوزان النوعية لخمس مواد كما استخرجها البيروني، وكولمان موليه، وبلتون(٢٣):

المادة	البيروني	كولمان موليه ١٨٥٨	بلتون ١٨٧٦
الذهب	١٩,٠٥	١٩,٢٦	١٩,٣٠
الزئبق	١٣,٥٨	١٣,٥٩	١٣,٥٦٨
الحديد	٧,٧٤	٧,٧٩	٧,٧٩
اللؤلؤ	٢,٦٩	٢,٧٥	٢,٧٥
الكهرمان	٢,٥٣	١,٠٨	؟

وليس جزافاً لو قلنا بأن تطور وتعمق علم الهيدروستاتيكا بعد أرخميدس ـ الذي يُعد المؤسس له ـ مدين لأبحاث البيروني ودراساته. فقد التفت البيروني الى تغير وزن الماء النوعي بعد تغير درجة الحرارة. كما كان ملتفتاً أيضاً الى موضوع الضغط والتعادل في السوائل وتغييراتها حين جريان السوائل.

يتحدث البيروني بشكل صريح ضمن اطار علم السكون عن مبدأ الجاذبية واتجاهها باتجاه مركز الأرض(٢٤).

في مبحث الحرارة، يطرح البيروني الانبساط الطولي للفلزات بفعل الحرارة

وضرورة اصلاح المقاييس. ويكشف كذلك عن الارتباط ما بين المد والجزر في البحار وما بين التغييرات التي تحدث في القمر، ويقترب من مفهوم الجاذبية العامة(٢٥).

أبو عبد الله محمد بن معاذ الجيّاني القُرطبي، رياضي وفلكي اندلسي (٣٧٩ ـ ٤٧٢ هـ). فضلاً عن مؤلفاته الرياضية والفلكية لديه رسالة في الحيل الصناعية ذات تأثير كبير على كتابات الآخرين. وأول من تعرّف عليها هو دونالد هيل وذلك قبل ١٥ عاماً، وتحمل عنوان «الأسرار في نتائج الأفكار»، توجد لها نسخة خطية في مكتبة فلورانس يعود تاريخها الى ٦٤٤ هـ.

هذه الرسالة تتحدث عن ٣١ تصميماً، التصاميم الخمسة الاولى عبارة عن ساعات تعمل تلقائياً، والتصاميم ٢٤ ـ ٢٥ عبارة عن آلات بُرجية، والتصميات ٢٤ و٢٥ عبارة عن آلات تنقية المياه، والتصميم ٣١ عبارة عن ساعة مائية عامة.

طريقة ابن معاذ في هذا الحقل اقرب الى الهندسة لكونها رياضية وفلكية. ولذلك نلاحظ غلبة الجانب الهندسي على معظم الاصطلاحات التي استخدمها في شرح العجلات ومحاور الأجهزة ذات الهيكل الصندوقي عادة.

استخدم اصطلاح «دولاب ذي عوارض» لعجلتين ذات أسنان (عوارض) على شكل زوايا متساوي الاضلاع.

القوة المحركة لجهاز الساعات هو الماء الذي يصبّ من أعلى صندوق صغير فيحرك عجلة مركزية. وجميع الساعات في التصاميم ٦ ـ ١٠ و٢٧ ـ ٣٠ عبارة عن ساعات مائية تعمل تلقائياً بنفس الطريقة.

رسالة ابن معاذ تكشف عن التمايز بين التقاليد الشرقية والغربية في الفنون الميكانيكية خلال العصور الوسطى في كل من اوربا وآسيا الغربية. هذان التقليدان لا يختلفان اختلافاً ظاهرياً، ولم يتأثر أي تقليد منهما بالآخر، غير ان تطور فنون الأجهزة الثقيلة، ظاهرة اوربية على العموم. والأمر الطريف هو ان بعض مفردات

ابن معاذ الأندلسي هي عين الأسماء ذات الأصل الفارسي التي كانت تستخدم في الجزء الشرقي من العالم الاسلامي(٢٦).

ابتداعات العلماء المسلمين في الفيزياء والميكانيكا

ان وضع دراسات المسلمين في عدة فروع علمية، مثل آرائهم في الفيزياء وفروعها كعلم البصريات، والميكانيكا وفروعها كالهيدروليكا، وعلم السكون، والكرونومترية وغيرها، يؤلف موضوع علم يُعرف في العلوم الاسلامية بالحيل أو علم الحيل. وتجري في هذا القسم من العلوم الاسلامية، استنباطات مختلفة لأنواع الأجهزة التي يؤدي كل واحد منها عملاً معيناً. ويمكن ان يكون هذا العمل نقل الماء، او قياس الزمن، أو قذف الأجسام، أو توزين الأجسام، أو تعيين أشابات كل جسم، أو أي مفهوم آخر. اذن مع اول مواجهة مع علم الحيل في دائرة الحضارة الاسلامية، تجلب نظر القارئ تعددية هذا العلم ودور التكنولوجيا في تعيين حدوده في شتى العلوم(٢٧).

ابو نصر الفارابي يضع في «احصاء العلوم» علم الحيل وعلم الأثقال ضمن فروع علم التعاليم(٢٨). ويُعد علم التعاليم أحد الفروع الأعم للعلوم الاسلامية، الى جانب علم اللغة، والمنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الالهي، والعلم المدني.

ويشمل علم التعاليم علم العدد، والهندسة، والنجوم، والمناظر، والموسيقى، والأثقال، والحيل. ولاريب في ان امعان النظر في هذا التقسيم يجسّد النقاط التي ذكرناها في بداية هذا البحث. فالالتفات الى مفهوم التقنية في علم الحيل يبعث على انشعابه عن علم التعاليم، بينما تعيين فرع من العلم كعلم للحيل في هذا اليوم يبعث على الدخول في مأزق على العموم لأننا سنواجه مجموعة ثانوية كبيرة ومتشتتة من العلوم.

اذن الابداع الاول للمسلمين في ميدان الفيزياء والميكانيكا هو الالتفات الى عمل وتقنية هذه العلوم، الأمر الذي يفصلها عن سائر العلوم. ولا يلاحظ مثل هذا

التقسيم في أي اقليم حضاري آخر.

علم الحيل في الاسلام لم يقسّم الى فروع ثانوية. ولاريب في ان قلة المصادر النظرية وعدم وجود بحوث اساسية في هذا الجانب، امر يحول دون البحث في اسباب عدم وجود هذه الفروع. ولكن حين مواجهة تاريخ علم الحيل في اطار الحضارة الاسلامية، نجد انفسنا مجبرين بفعل عدم التفرع، الى الجمع بين فروع متنوعة من انجازات العلماء والمهندسين المسلمين.

من خصوصيات هذه المعطيات والانجازات هي العمل، والتقنية، وكذلك بالطبع المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية. فنحن نشاهد الواناً من الابداعات والاختراعات والجهود التي تتحقق في شتى بقاع العالم الاسلامي من اجل تلبية حاجات الناس. ومن أجل الوقوف على دور العلماء والمهندسين المسلمين في تصميم وصناعة هذه الانجازات، نحن بحاجة الى الوقوف على ما جاء في أهم المؤلفات الميكانيكية والفيزيائية التي صنّفها علماء مثل بني موسى، وبديع الزمان الجزري، والجيّاني، وتقي الدين الراصد الدمشقي، والخازني، وشمس الدين محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي، ورضوان بن محمد بن الساعاتي، وابن خلف المرادي، وغيرهم(٢٩).

ولو تمّ مثل العمل، لشاهدنا ان جزءاً من آراء هؤلاء الأشخاص التي تشمل وضع التصاميم لصناعة انواع الساعات، ووسائل نقل المياه، وانواع المضخات، والأباريق، وأجهزة التفريغ التلقائي للماء، والنافورات، لتوصلنا الى المستويات العليا التي بلغها المسلمون في الفيزياء والميكانيكا من خلال نظرة عميقة باحثة في الآثار النادرة الاخرى التي قلّما تمّ التعريف بها.

في التقابل بين الشرق والغرب، وفي التقابل بين عالم الاسلام والحضارة الغربية، نجد على صعيد الحيل ان المجابهة بين الحضارات ـ وليس ترجمة الكتب ـ هي العامل الذي يقف خلف نقل التقنية الاسلامية الى الغرب، على العكس من سائر العلوم التي ذُكرت الى الآن والتي لعبت فيها الترجمة الدور الاكبر في انتقال العلوم

الاسلامية الى الغرب.

في تبويب الآثار المترجمة من اللغات الاسلامية الى اللغات الاوربية، نجد ان عدد الكتب المترجمة في حقل علم الحيل يكاد يكون صفراً. وفي المقابل فالتماس الحاصل بين الشرق والغرب لاسيا خلال الحروب الصليبية، ادى الى تعرف الغرب على انجازات التكنولوجيا الاسلامية.

فخلال هذه المرحلة بالذات انبهر الغرب بتطور وازدهار التقنية الاسلامية. فأنواع الساعات التلقائية المحيرة التي يحركها الماء أو الوقود، وانواع الآلات التي ترفع وتجر الأثقال، والأهم من ذلك انواع القاذفات والأسلحة النارية، وشتى آلات المحاصرة، وفي كلمة واحدة تعرف الغرب على بارود ابداعات المهندسين المسلمين، تقع جميعها ضمن اطار علم الحيل.

الساعات التي تحدثت عنها آثار بني موسى والتي يحركها الماء، اصبحت مثالاً للساعات التي وُضعت فيما بعد في الكنائس والميادين الكبرى في البلدان الغربية.

ورغم ان الساعة التي شرحها تقي الدين الراصد في آثاره، استوحاها من الساعة التي تحدث عنها ابو ريحان البيروني في كتاب «استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب»(٣٠)، إلّا أنّ وجه الاشتراك بينهما هو ان ساعة تقي الدين فضلاً عن تأثيرها على الدقائق والساعات، كانت تكشف عن الايام والليالي، وتاريخ اليوم، والشهر، والسنة(٣١).

فكانت هذه الساعة الميكانيكية باعثة على التعجب والحيرة.

من المشاكل التي تجابهها البلدان الاسلامية لاسيا البلدان الواقعة في مركز الحضارة الاسلامية، هي الصراع مع الجفاف وقلة المياه، حتى ان نقل الماء في بعض المناطق يمثل معضلة كبرى. ومن الانجازات المهمة التي حققها المهندسون المسلمون في اطار علم الحيل هو صناعة انواع الآلات التي تنقل المياه والتي يعبّر عنها بـ «الناعور» أو «الناعورة».

النواعير، أهم الآلات الاسلامية التي لازالت بعض نماذجها تعمل في بعض البلدان الاسلامية.

في «سيستان» كانت تُستخدم قوة الهواء لطحن القمح(٣٢). ولاريب في ان الغرب مدين للحضارة الاسلامية في تصميم وصناعة انواع الطواحين الهوائية والمائية.

من فروع علم الحيل الاخرى التي يدين فيها الغرب للاسلام، هو علم البصريات. فالغرب لقّب ابن الهيثم بلقب أبي البصريات. وابن الهيثم جمع آراءه في هذا الحقل في كتاب علم المناظر(٣٣).

ورغم ان كتاب «علم المناظر» لابن الهيثم أسس لعلم المناظر في العالم الاسلامي، غير ان دائرة هذا العلم لا تقتصر على هذا الكتاب، حيث يُعتبر الشرح المهم جداً الذي كتبه كمال الدين الفارسي على هذا الكتاب والذي يحمل عنوان «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر»، استمراراً لهذا النهج العلمي(٣٤).

يعتقد مؤرخو العلم الغربي ان القفزة التي حدثت في الغرب في مجال علم البصريات ـ لاسيما في مدرسة اوكسفورد ـ انما كانت بفضل تعرف الغربيين على آراء ابن الهيثم في البصريات. ولا شك في الأمر التالي ايضاً وهو ان الفيلسوف والعالم الانجليزي المعروف ـ روجر بيكون ـ قد وقع تحت تأثير ابن الهيثم تماماً.

في دائرة البحوث النظرية، بلغ عدد كبير من العلماء والمهندسين الاسلاميين مستوى من العلم النظري في ميدان علم الحيل، لم يتجاوزه الغرب إلّا بعد ٧ قرون، وفقط من خلال آراء شخصيات علمية كبرى مثل نيوتن وغاليلو.

آراء ابن سينا في «الشفاء» حول مفهوم الحركة، وآراء ابن الهيثم حول نفس الموضوع في «المناظر»، لا شك في انها كانت طليعة لآراء غاليلو ونيوتن في وضع القوانين العامة للحركة(٣٥). ولا ينبغي ان ننسى ايضاً دور العلماء الاوربيين في تنظيم هذه القوانين.

لو ألقينا نظرة على انجازات المهندسين والعلماء المسلمين على صعيد علم الحيل، وصرفنا النظر عن انواع آلات التسلية التي تُدعى بـالنيرنجات، لرأيـنا انّ اهـم انجازات العلماء المسلمين على صعيد علم الحيل وفي عملية التلاقح العـلمي بـين الاسلام والغرب، هو تعريف الغرب بالبارود والسلاح الناري.

تعود خلفية التحدث عن انواع الأسلحة النارية في الحروب لاسيما محـاصرة المدن، في الكتب الاسلامية الى القرن الثامن الهجري، في حين اخذ المسلمون ذلك من الصينيين. فقد تحدث ابن خلدون في كـتاب «العـبر» عـن اسـتخدام انـواع الأسلحة النارية بجميع انواعها في حروب سلاطين افريقيا المسلمين. لذلك فـان دراسة آراء بعض العلماء المسلمين حول هذه الأسلحة ككتابات شهاب الدين بن فضل الله العمري، وابن ارنبخاء، وحسن الرماح، تُدخل القارئ الى عالم عجيب من الأسلحة النارية(٣٦).

مثلما هي عجيبة دراسة دور العلماء المسلمين في تحليل نـظرية بـطليموس في الأرض، وجالينوس في الطب، ونظام الترقيم الهندسي، كذلك هو عجيب تحـليل آرائهم في صناعة انواع رافعات الأثقال، والساعات الذاتية الحركة، والموازين ذات الكفات الخمس، وأنواع المضخات، وناقلات الماء.

دراسة دور العلماء المسلمين في تطوير الهندسة، والميكانيكا، والفيزياء، كـانت اقل من دراسة الجوانب العلمية الاخـرى، لاسـيما وأن عـدد العـلماء، والمحـللين، ومؤرخي العلوم ـ اسلاميين كانوا أو غير اسلاميين ـ اقل في هذا الحقل بكثير من سائر الحقول.

ان تربية مؤرخي العلم بدافع البحث في مجال تاريخ علم الحيل، ينبغي ان يكون أحد أهم الهواجس التي تساور المراكز العلمية الاسلامية، لاسيما الجامعات.

هوامش الفصل الثالث:

1 _ S.H. nasr, Islamic Science, London, World of Islam Festival, 1976, p.145.

٢ ـ دونالد ر. هيل، الهندسة الميكانيكية بين المسلمين، ترجمة حسين المعصومي الهمداني، طهران، ص ٤ ـ ٥.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٤.

٤ ـ حول حياة وآثار بني موسى، راجع:

Encyclopedia Iranica, S.V. (Banu Musa) (by D. Pingree); Encyclopedia of Islam, New Edition, S.V. (Musa Banu) (by D.R. Hill).

موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ٤، ١٩٩٨؛ ذيل «بنو موسى» (فريد قاسملو).

٥ ـ موسوعة عالم الاسلام، مصدر سابق.

٦ ـ مصطفى مير سليم، «مسار علم الميكانيك عند المسلمين»، التحقيقات الاسلامية، السنة ٨، العدد ١ و ٢، طهران، ١٩٩٣، ص ٢٩.

٧ ـ دونالد ر. هيل، مصدر سابق، ص ٥ ـ ٧؛ ايضاً راجع: بنو موسى بن شاكر، كتاب الحيل، تحقيق احمد يوسف الحسن، حلب، ١٩٨١، ص نخ، س، نو.

8 _ Donald R. Hill, Arabic water - clock, Aleppo, 1981, p. 45.

٩ ـ ابوالعز بن اسماعيل بن الرزاز الجزري، الجامع بين العلم والعمل، النافع في صناعة الحيل، طهران، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٠، مقدمة يوسف الحسن، ص ٤٠ و ٤٣؛ ايضاً راجع: الحياة العلمية للعلماء المسلمين، تنقيح حسين المعصومي الهمداني، طهران،

١٩٨٦، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤، مجلة تاريخ العلوم العربية، جامعة حلب، ايار ١٩٧٧، ج ١، العدد ١، ص ٢٠ ـ ٥٥.

١٠ ـ ابو العز بن اسماعيل بن الرزاز الجزري، مصدر سابق، من ٥٢ و ٥٣. ايضاً راجع:
Journal for the History of Arabic Science, voI. 1, may 1977, pp. 34 - 44.

١١ ـ برويز الأذكائي، «علم الحيل وفنونه»، التحقيقات الاسلامية، ١٩٩٨، العدد ١ و ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦؛ ابو العز بن اسماعيل الجزري، مصدر سابق.

١٢ ـ راجع: جورج سارتون، مقدمة على تاريخ العلم، ترجمة غلام حسين الصدري، ج ١ (من هومر الى عمر الخيام)، طهران، وزارة العلوم، ١٩٧٤.

١٣ ـ دونالد ر. هيل، مصدر سابق، ص ٨ ـ ١٠؛ برويز الأذكائي، مصدر سابق، نقلاً عن يوسف الحسن، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ ايضاً راجع: ابو العز بن اسماعيل الجزري، مصدر سابق، صفحات متعددة.

14 _ Encyclopedia of Islam, S.V. (Khazeni); (by J. vernet).

الدوميه لي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله الى العربية عبدالحليم النجار ومحمد يوسف موسى، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٢، ص ٣٠٦.

١٥ ـ السيد حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، ص ١٢٧ ـ ١٢٩؛ الخازني، ميزان الحكمة، ط ١، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٨٠؛ الترجمة فارسية مع مقدمة وتعليقات محمد تقي المدرس الرضوي، طهران، ١٩٦٧، ص ١٢ ـ ٢١؛ ايضاً راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ذيل «ترازو» ـ أي الميزان ـ (فريد قاسلمو، محمد جواد ناطق).

١٦ ـ علي عبدالله دفاع وجلال شوقي، أعلام الفيزياء في الاسلام، بيروت، ١٤٠٤ هـ ص ٧٢.

١٧ ـ مصدر سابق، ص ٢٤٥.

١٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٥،

«ابن الهيثم» (حياته وآثاره: السيد صادق السجادي؛ مكانته في تاريخ العلم وتحليل بعض آثاره: علي رضا الجعفري النائيني).

١٩ ـ السيد حسين نصر، مصدر سابق، ص ١١٦ ـ ١١٨؛ مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم، القاهرة، ص ٣١ ـ ٣٣؛ ايضاً راجع:

Encyclopedia of Islam, New Edition, S.V. (Alhazen) (by D.J. Boilot).

٢٠ ـ السيد حسين نصر، مصدر سابق، ص ١١٨ ـ ١١٩.

٢١ ـ حول حياة البيروني وآثاره العلمية، راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٥، ذيل «البيروني، ابو ريحان» (حياته: كليفورد ادموند بازورث؛ علم المعادن: هوشنك اعلم)؛ برويز الأذكائي، سجل عمل البيروني، طهران، وزارة الثقافة والفن، ١٩٧٣، ص ٣٩ و٤١ و٤٣ و٥٦؛

Encyclopedia of Islam, op., cit.

٢١٢ ـ السيد حسين نصر، مصدر سابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

٢٣ ـ ابو القاسم القرباني، كتاب البيروني: التحقيق في الآثار الرياضية للاستاذ ابي ريحان البيروني، طهران، ١٩٧٤، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٢٤ ـ علي عبد الله دفاع وجلال شوقي، مصدر سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤.

٢٥ ـ نفس المصدر.

٢٦ ـ برويز الأذكائي، مصدر سابق، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

٢٧ ـ راجع: السيد مصطفى مير سليم، مصدر سابق.

٢٨ ـ ابو نصر محمد بن محمد الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ص ٩٣ ـ ١١٠.

٢٩ ـ السيد مصطفى مير سليم، مصدر سابق.

٣٠ ـ محمد بن محمد أبي ريحان البيروني، استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب، تحقيق محمد اكبر الجوادي الحسيني، مشهد، ٢٠٠١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٨.

٣١ ـ احمد يوسف الحسن، تقي الدين والهندسة الميكانيكية العربية، مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية، حلب، ١٩٧٦، ص ٧١ ـ ١٠٠.

32 _ A.Y. Hassan and D.R. Hill, Sciencest Techniques en Islam, Paris, 1991, pp. 19 -29.

٣٣ ـ نفس المصدر.

٣٤ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابن الهيثم»، (علي رضا الجعفري النائيني).

٣٥ ـ راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٧، ذيل «تنقيح المناظر».

٣٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ذيل «ابن الهيثم».

الفصل الرابع

علم الطب

(الطبابة، وعلم العقاقير، والطب البيطري، وتأسيس المستشفيات)

علم الطب وعلى غرار علم الفلك والنجوم، يُعد من الفنون الاولى التي انتشرت بين المسلمين وحظيت باهتمام الناس والامراء والخلفاء. وكانت أهمية هذا العلم كبيرة الى درجة بحيث كان علم الأبدان يوضع في مستوى علم الأديان.

لا نمتلك سوى معلومات بسيطة عن أطباء اوائل الخلفاء الامويين. وهناك قصيدة عربية يبدو انها تتألف من ٨ أبيات في حفظ الصحة منسوبة الى «تياذق» طبيب الحجاج بن يوسف الثقفي (ت ٩٠ هـ). وثمة ترجمة فارسية لها منسوبة لابن سينا. مطلع هذه القصيدة يقول:

توقَّ اذا استطعت ادخال مطعم على مطعم من قبل فعل الهواضم.

وينسب اليه ابن ابي اصيبعة كُنّاشة كبيرة وكتابين كبيرين في صناعة الأدوية وتفسير أسمائها(١).

هناك مؤلّف آخر لـ «ماسَرجُويه» أو «ماسرجيس»، وكان من الاطباء الساكنين في البصرة، وهو ايراني على الديانة اليهودية. وقام هذا الطبيب بترجمة

كتاب هارون أو أهرن الاسكندراني، المترجم عن اليونانية الى السريانية، من السريانية الى العربية. وكان هارون الذي يبدو انه معاصر للرسول الاكرم ﷺ ألف كتاباً طبياً اشبه بالموسوعة الطبية يتألف من ٣٠ جزءاً باليونانية أو السريانية، ويُدعى باللاتينية: Randeotate Medicinae. وتصف بعض المصادر هارون بأنه قسيس.

كان ماسرجويه يعيش في العصر الأموي وتوفي في العهد المرواني، أي في حدود ٦٤ ـ ٦٥ هـ. واذا كان هذا التاريخ صحيحاً، فلابد ان تُعد ترجمته أقدم الترجمات من اليونانية الى العربية في علم الطب(٢).

بدأ علم الطب بالمعنى المعروف، في العصر الاسلامي مع ترجمة الكتب الطبية اليونانية والهندية. ففي عام ٤٥٧ م طردت الدولة الرومانية النساطرة من أراضيها، وأغلقت مركز هذه الطائفة رسمياً في عام ٤٨٩ م، فنقل رؤساؤها مركزهم الى «نصيبين». ثم هاجر النساطرة بعد ذلك الى الشرق لاسيا ايران وعاصمتها. وكانت «مدرسة ايران» قد انتقلت في الواقع قبل ذلك من نصيبين الى «الرها» في ٣٦٣ م.

ثم انتقل المركز الديني للنساطرة الى عاصمة ايران أي «سلوقية» و«طيسفون» في عام ٤٩٨ م.

بعد اغلاق مدرسة النساطرة في «الرها» ومطاردتهم من قبل اتباع المذهب الوحد يطبيعي (Monophysitism) لاسيا اليعاقبة ـ اتباع يعقوب البردعي ـ نقلوا مركزهم العلمي الى جنديشابور، وأسسوا هناك مدرسة طبية امتزج فيها علم الطب اليوناني الذي يحمله النساطرة مع علم الطب الهندي الذي نفذ الى ايران من سواحل السند.

كان في جنديشابور مستشفى وكلية طبية مهمة كانت تنزع نحو ترجمة المتون الطبية اليونانية، ولربما السنسكريتية ايضاً، الى الفارسية الوسطى واليونانية. غير ان هذا الرأي تثار عليه بعض التساؤلات من قبل بعض المؤرخين المتأخرين.

لربما كان هناك مستوصف صغير كان يطبّق فيه الطب اليوناني ـ الروماني، مع وجود محل لمطالعة الكتب الطبية على غرار ما كان موجوداً في المدن الاخرى مثل شوش.

طبعاً ان اقتصار الطب الأول على النساطرة في بغداد، بمعنى ان طبهم ـ أي الطب القائم على المتون اليونانية ـ يتفوق على طب منافسيهم كالزرادشتية والهنود أو الطب المحلي في الجزيرة العربية(٣).

ولا يخفى التأثير الذي تركته جنديشابور على الطب الأولي في العصر العباسي، نظراً للدور الكبير الذي أُعطي لآل بختيشوع. فقد كان اثنا عشر من افراد هذه الأسرة اما اطباء أو مستشارين للخلفاء منذ منتصف القرن الثاني وحتى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وعلى مدى ٨ أجيال، كما كانوا المشيّدين لترجمة المتون الطبية وكتابة المصنفات الجديدة غالباً.

في ١٤٨ هـ استدعى المنصور العباسي ـ الذي أخذ يعاني من مرض في معدته ـ الطبيب جرجيس بن جبرائيل بن بختيشوع من جنديشابور الى بغداد. وقد عاد الى جنديشابور بعد ذلك وتوفي بها في ١٥١ هـ. فاستُدعي ابنه الى بغداد كطبيب لهارون الرشيد في ١٧١ هـ وظل فيها حتى وفاته عام ١٨٥ هـ. وأقام الأطباء الآخرون من آل بختيشوع في بغداد. وقيل ان شابور بن سهل ـ الطبيب المسيحي في بلاط المتوكل العباسي ـ كان يمتهن الطبابة في جنديشابور قبل قدومه الى بغداد(٤).

في مطلع الخلافة العباسية اتجهت الاهتمامات نحو المصنفات الطبية والعلمية للثقافات القديمة لاسيما اليونانية، ولاريب في ان ذلك تم بتشجيع الاطباء النصارى في البلاط والذين كانوا يقرأون أو يكتبون باللغتين السريانية واليونانية.

وبعد ان ازدهرت حركة الترجمة الى العربية وحصل تفاعل مع النظريات والأعمال الطبية اليونانية والبيزنطية ودخلت الى الأساليب الطبية المتداولة، كان أهم المصنفات اليونانية التي تُرجمت الى العربية هي: المؤلّف الذي صنفه

«ديوسكوريدس» ـ في بعض المصادر الاسلامية: ديـوسقوريدس وهـو طـبيب يوناني في القرن الثاني الميلادي ـ في المفردات الطبية (Materia Medica)، ورسائل «روفس الأفسيسي»، والفصل المتعلق بالجـراحة في المـوسوعة اليـونانية تأليـف «بولس الاجانيطي» الذي كان يعمل في الاسكندرية في القرن ٧ هـ لاسيما كتابات وشروح جالينوس حول الطب البقراطي.

بالرغم من استناد بعض اطباء العصر الاسلامي الى الكتابات البقراطية بشكل واسع، إلّا انها لم يكن لها التأثير المباشر الحاسم الذي خلّفته كتابات جالينوس(٥).

في مطلع القرن الثالث الهجري تأسست في بغداد مؤسسة باسم «بيت الحكمة» ـ تطرقنا اليها في الفصل السابق ـ أخذت على عاتقها النهوض بمهمة الترجمة. وكان انشط المترجمين وأكفأهم هو حنين بن اسحاق العبادي، وكان مسيحياً نسطورياً من أهل الحيرة في جنوب العراق. وغالباً ما كان يترجم المؤلّفات الى السريـانية والعربية بالتعاون مع آخرين مثل ولده اسحاق بن حنين، وابن اخيه حُبيش.

كتب حنين قبل وفاته بعشر سنين انه ترجم لجالينوس ٩٥ أثراً الى السريانية و ٣٤ أثراً الى العربية.

فضلاً عن الترجمة، الّف حنين العديد من الكتب والرسائل الطبية مثل: كتاب المسائل في الطب للمتعلمين، ورسالة طب العيون، وكتاب عشر مقالات في العين.

كان حنين ومترجمون آخـرون مـثل قُسـطا بـن لوقـاي البـعلبكي يـعملون مستشارين وعلماء في البلاط، ولعبوا دوراً أساسياً في تكوين المـفردات العـلمية والطبية الاسلامية القديمة عن طريق الترجمة والتأليف(٦).

بعض الأطباء الأوائل، لا نعرف هل ترجمـوا بعض الآثار، غـير أن كـتاباتهم تشير الى انهم اول من تأثر بالمواد والمواضيع المـترجمـة. اهـم هـؤلاء مسـيحي نسطوري يدعى «ابن ماسويه» كان ابوه مـن اطـباء جـنديشابور. لديـه بـعض الكتابات بالعربية جديرة بالاعتبار في مواضيع من قبيل الحميات، والمـاليخوليا،

ومسائل التغذية، وأمراض العيون، وأصول الطب(٧).

الشخصية المهمة الاخرى هو ابو الحسن علي بن سهل بن ربّن الطبري، توفي بعيد عام ٢٤٠ هـ. لخّص في كتاب «فردوس الحكمة» الذي اهداه للخليفة المتوكل عام ٢٣٥ هـ الأساليب الطبية اليونانية الرومانية. كما افرد فصلاً خاصاً للطب الهندي.

ويعد هذا الكتاب، اول كتاب طبي جامع ترك تأثيراً كبيراً على الأطباء الذين تلوه. وتحظى آراؤه في علم الأمراض، والطب السريري، وعلم العقاقير بأهمية كبرى(٨).

في نهاية القرن الثالث، اخذ النظام البقراطي لعلم الأمراض ـ سيما وان جالينوس كان مبشراً به ـ يؤلف اساس جميع المباحث العلمية الطبية في العصر الاسلامي. وفي القرن الثالث أيضاً ظهر نوع حديث من الكتابات الطبية أخذ يُعرف بالطب النبوي، الهدف منه تقديم طريقة اخرى في مواجهة الأنظمة الطبية الموجودة القائمة على أساس الطب اليوناني.

مؤلفو هذا النوع من الكتابات، كانوا في معظمهم علماء دين، ولذلك كانوا يعتبرون الأساليب الطبية في عهد الرسول محمد ﷺ، والطرق المذكورة في القرآن والحديث افضل من أساليب العلاج المقتبسة من المجتمع اليوناني. وكان هؤلاء يخلطون بين الطريقتين في بعض الأحيان. ومن اقدم نماذج هذه المجموعة هو «طب ائمة الشيعة» الذي يعود الى القرن الثالث الهجري.

في تلك الفترة تقريباً ألّف ابن حبيب الأندلسي رسالة موجزة في الطب رجع اليها الأطباء من بعده. وكان هذا اللون من الآثار الطبية يحظى باهتمام الناس في القرنين السابع والثامن الهجريين، ولازال مثل هذا الاهتمام الى اليوم(٩).

في أعقاب الاقتباس السريع نسبياً للطب اليوناني ـ والمركب مع عناصر ايرانية وهندية ـ في القرن الثالث الهجري، ظهرت محاولات لبلورة تلك المجموعة الواسعة

من المعلومات الطبية في قالب منطقي من اليسير الوصول اليه. ففي القرن الرابع وأوائل القرن الخامس كان لتأليف أربع موسوعات طبية باللغة العربية تأثير خاص. ولم تظهر اية محاولة لتنقيح هذه الموسوعات أو اعادة كتابتها. اثنتان منها كتبها ابو بكر محمد بن زكريا الرازي وهما: المنصوري في الطب، والحاوي.

الأثر الاول أهداه المؤلف الى الأمير الساماني ابي صالح منصور بن اسحاق، امير الري، في ٢٩٠ هـ. وهو كتاب تعليمي عام. اما الثاني فيعدّ فريداً في تاريخ المؤلفات الطبية، وهو مفصل الى درجة بحيث قلما كان بامكان احد اقتناء نسخة منه. واخذ الأطباء الذين جاؤوا من بعده يرجعون اليه وينتفعون به. غير انه لم يكن ليخلو من الانتقاد. وقد استطاع كتاب «كامل الصناعة الطبية» لعلي بن العباس الأهوازي تدارك عدم وجود بلورة مناسبة وعدم اهتمام كاف بالتشريح والجراحة في «الحاوي». لذلك يُعد هذا الكتاب الثالث من اكثر المصنفات الطبية شمولية وتنظيماً بين المجاميع الطبية الاولى. وكان تقسيمه الى قسمين متميزين نظري وعملي، قالباً مناسباً لجميع الكتابات الطبية التالية في العصور الاسلامية الوسطى(١٠).

الموسوعة الطبية الرابعة والتي حظيت بأهمية أساسية، تمثلت في كتاب «القانون في الطب» لابن سينا. فهذه المجموعة التي كُتبت خلال فترة طويلة اثناء حركة مؤلفها نحو الغرب انطلاقاً من جرجان ثم الري ثم همدان، تتألف من خمسة كتب: اصول طبية عامة، ومفردات طبية، والأمراض الخاصة ببعض أجزاء البدن، والأعراض المرضية كالحمى التي لا تختص بجزء خاص من البدن، ووصفات لبعض الامراض المركبة.

ابن سينا وعلى العكس من الرازي أو الأهوازي، لم يذكر المصادر التي استقى منها معلوماته. وهذه الموسوعة الطبية الرابعة، كان لديها نجاح عظيم في تشييد نظام طبي منسجم ومرتب(١١).

الرازي، وابن سينا ألّفا رسائل في مواضيع خاصة. فالرازي لديه رسالة مهمة في

الجدري والحصبة، رغم ان اقدم مقالة في هذا الموضوع تعود لثابت بن قرة الحراني.

من بين مقالات الرازي الاخرى: مقالة في القولنج، واخرى في نقد فلسفة جالينوس الطبية تحمل عنوان «الشكوك على جالينوس».

ولربما يُعد كتاب «الجدري والحصبة» للرازي، أشد مؤلفات هذا الطبيب المسلم وقعاً على الغربيين. فالترجمة اللاتينية لهذا الكتاب طُبعت حوالي ٤٠ مرة في الغرب خلال الفترة ١٤٩٨ ـ ١٨٦٦. كما تُرجم الى اليونانية، والفرنسية، والألمانية، والانجليزية.

كتاب الجدري للرازي حظي باعجاب الغربيين ونال استحسانهم حتى اعتبروه أحد أهم الكتب الطبية القديمة. ويُعد اهم وأقدم كتاب طبي في الجدري والحصبة. وكان يُعد آنذاك خطوة مهمة في تطور علم الطب عند المسلمين.

ويُعد الرازي اول من ميز الجدري عن الحصبة، والشرح الذي كتبه في معالجتها، شبيه بدراساتنا الحالية. ولذلك يقول «نويبورغر»: «للانصاف نقول ان هذا الكتاب ومن جميع الجهات زينة في المؤلفات الطبية للمسلمين».

للرازي كتاب آخر في حصى المثانة والكلية عنوانه «مقالة في الحصى المتولد في الكلى والمثاني»، طُبعت ترجمته الفرنسية بلندن عام ١٨٩٦.

لابن سينا مقالات ورسائل في القولنج، والأدوية القلبية، والفصد، كما لديه منظومة تعليمية طبية باسم «أُرجوزة في الطب» حظيت باهتمام خاص.

مؤلفات اسحاق بن سليمان الاسرائيلي في القرن الرابع، لاسيما رسالته في الحميات، كان لها الكثير من القراء. كما كانت على نفس هذا الغرار كتابات تلميذه ابن الجزار التونسي.

ابو القاسم الزهراوي ـ طبيب عبد الرحمن الثالث ـ كانت لديه موسوعة ذات ٣٠ جزءاً باسم «التصريف لمن عجز عن التأليف» ألّفها في قرطبة. ونالت اعتباراً كبيراً لاسيما بسبب جزئها الآخر الخاص بالجراحة.

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ألّف الأخويني البخاري ـ تلميذ أحد تلامذة محمد بن زكريا الرازي ـ اول كتاب طبي موجود باللغة الفارسية أسماه «هداية المتعلمين في الطب».

عدة مخطوطات بالعربية باقية من كتاب «المعالجات البقراطية» تأليف احمد بن محمد الطبري، طبيب ركن الدولة البويهي، جديرة باهتمام اكبر من قبل المؤرخين. كذلك عدة رسائل لسعيد بن هبة الله (ت ٤٩٥ هـ) طبيب المقتدي والمستظهر العباسيين، لاسيما «المغني في تدبير الأمراض»، و«رسالة طبية ـ فلسفية في خلق الانسان»، جديرة بالاهتمام الدقيق ايضاً(١٢).

منذ القرن الثالث، كانت تستخدم الرسوم البيانية لتسليط الضوء على العلاقة بين الأفكار والأمراض، رغم ملاحظة هذه الرسوم البيانية في بعض النسخ العربية «الجوامع» لرسالات جالينوس. ويبدو ان «ابن ماسويه» من اوائل الذين استخدموها.

القالب الشائع الآخر على صعيد البحث الطبي، كان اسلوب السؤال والاجابة. وقد استخدم حنين بن اسحاق هذا الاسلوب في كتاب «المسائل في الطب للمتعلمين» وكذلك «المسائل في العين». وتابع آخرون مثل سعيد بن ابي الخير المسيحي (ت ٥٨٩ هـ) ـ طبيب الخليفة العباسي الناصر ـ هذا الاسلوب ايضاً وذلك في كتاب «الاقتضاب» الذي يعد مدخلاً للطب(١٣).

دور السيد اسماعيل الجرجاني يحظى بالأهمية بين الاطباء الايرانيين في هذا الزمان. فقد ولد اسماعيل بن حسين بن محمد بن أحمد الجرجاني المعروف بالسيد اسماعيل الجرجاني في جرجان، وسافر الى خوارزم، ثم توفي بمرو عام ٥٣١ هـ.

قاد الجرجاني الى ظهور مذهب مهم في الطب الايراني. فكان تأليف المصنفات الطبية باللغة الفارسية قليلاً جداً الى ما قبل الجرجاني، غير ان آثار الجرجاني كانت بمثابة حجر أساس رصين للتأليف باللغة الفارسية في المجال الطبي.

يحظى كتاب «ذخيرة خوارزمشاهي» بأهمية كبيرة بين آثار الجرجاني. وهو بمثابة موسوعة تشمل شتى فروع الطب الاسلامي كعلم الأمراض، وعلاجات الأمراض، وعلم العقاقير، وعلم العقاقير النباتية، وبحوث اساسية في مكافحة الأمراض.

هذا الكتاب الذي يتألف من عشرة كتب، كان يعد منذ ايام تأليفه أثراً كبيراً وضخماً. ولذلك اوعز السلطان الخوارزمشاهي الى الجرجاني ان يلخصه بحيث يستطيع السلطان ان يضع تلك الخلاصة في خفّيه فعرفت تلك الخلاصة بـ «خفي علائي».

كما أعد الجرجاني وبأمر من نفس السلطان خلاصة اخرى للذخيرة عرفت بـ «الأغراض الطبية». كما أعد نسخة عربية لهذا الكتاب بعد الفراغ من النص العربي.

الذخيرة هي الكتاب الطبي الفارسي الوحيد الذي ترجم الى العبرية.

الجرجاني الف أيضاً في فروع اخرى من العلوم الاسلامية كالفلسفة، والمنطق، والطب، باللغتين الفارسية والعربية، حتى يمكن وضعه ضمن حلقة الأطباء الايرانيين المكثرين.

الذخيرة لا يمكن ان تقارن من حيث شمولها وغناها العلمي إلّا بكتاب «القانون» لابن سينا. وحظيت باهتمام الباحثين الايرانيين المعاصرين المهتمين بتاريخ الطب الايراني. طبعت بعض اجزائها في ايران للمرة الرابعة. كما تحولت الكثير من مواضيعها الى مصدر وموضوع بحث العديد من الاطروحات والرسائل(١٤).

الوجه الأصلي للتعليم الطبي العلمي في سوريا ومصر خلال القرن السابع هو مهذّب الدين عبدالرحيم بن علي المشهور بـ «دخوار» (ت ٦٢٨ هـ) الذي درس الطب على ابن مطران، وعلمه لكثير من التلاميذ في دمشق.

قبل وفاته، شيد مدرسة خاصة بالتعليم الطبي، ولكنها فتحت بعد وفاته بشهر وذلك في عام ٦٢٨ هـ وظلت قائمة حتى عام ٨٢٠ هـ بعد ترميمها.

من اشهر تلامذته: ابن ابي اصيبعة، وابن النفيس. ولد ابن أبي اصيبعة في اسرة دمشقية معروفة بأطبائها. فكان طبيب عيون معروفاً في مستشفى النوري. ويلتحم اسمه في هذا اليوم غالباً مع كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» الذي يذكر فيه ٣٨٠ من مشاهير الأطباء مع أقوالهم ونوادرهم. هذا الأثر وسع كثيراً كتاب ابن القفطي في هذا المجال(١٥).

ابن النفيس الذي يعرف في المصادر العربية بالقرشي عادة، فقيه معروف وكاتب مكثر في حقل الطب. ولد بالقرب من دمشق وتعلم الطب في مستشفى النوري. ثم توجه الى مصر ومارس التدريس والطبابة في احدى مستشفياتها. واصبح كذلك الطبيب الخاص لدى الظاهر احد السلاطين المماليك، فمنحه هذا المنصب اختيارات انضباطية على صعيد تعامله مع الاطباء.

بدأ في تأليف دائرة معارف طبية كبرى، كان من المقرر ان تكون في ٣٠٠ جزء، لكنه لم يكمل منها سوى ٨٠ جزءاً. وتوجد اجزاء من هذا التأليف في تسع مخطوطات، احداها بخطه.

لديه تأليف في طب العيون، وشرح على كتاب «المسائل في الطب» تأليف حنين ابن اسحاق. كما انه لخص كتاب «القانون» لابن سينا في كتاب يدعى «الموجز» الذي حظي باقبال اكبر من سائر تلاخيص القانون.

وكتب ابن النفيس شرحاً قيماً على كتاب القانون، وجه فيه بعض النقد لابن سينا، كقوله بأن مبحث التشريح قد اتسع الى عدة اقسام مختلفة من القانون. وكتب بعد ذلك شرحاً مستقلاً في علم التشريح ظل محفوظاً في عدة نسخ.

ابن النفيس وصف في هذا الكتاب الدورة الدموية الرئوية قبل ان يكتشفها الاوربيون بثلاثة قرون. وتحدث خلال ذلك بجرأة عن ان جالينوس كان مخطئاً

تماماً حينما تصور أن الدم ينتقل من احد جانبي القلب الى الجانب الآخر.

امضى ابن النفيس سنوات طويلة من عمره في القاهرة التي توفي بها في ٦٨٧ هـ. وكان قد اهدى قبيل وفاته داره ومكتبته الى المستشفى المنصوري الحديث البناء(١٦).

ابن القف، طبيب وعالم بارز في القرن السابع الهجري، وكان مسيحياً ومن أبرز تلاميذ ابن النفيس وابن أبي اصيبعة، ألف كتاباً في الجراحة، والذي يعد الكتاب العربي الوحيد في العصور الوسطى الذي ينفرد في تناول الجراحة. ويدعى هذا الكتاب «العمدة في صناعة الجراحة» ويبحث جميع الجوانب المتعلقة بالجراحة عدا جراحة العيون. وقد تعمد عدم بحث جراحة العيون لأنه كان يعتبر طب العيون فرعاً طبياً مستقلاً عن سائر المواضيع الطبية.

عمل ابن القف كثيراً في حقل الجراحة. لذلك لازالت ذكراه حية لأنه وصف الأوعية الشعرية، وسلط الضوء على عمل صمامات القلب. كان هذا قبل صناعة المجهر وقبل الوصف الدقيق للأوعية الشعرية من قبل «مالبيجي» بأربعة قرون(١٧).

المسلمون لديهم نصوص متخصصة واسعة في حقلين من حقول الطب وهما: طب العيون، وعلم العقاقير. ولدى جميع المجموعات الطبية فصول حول هذين الحقلين، غير ان معظم البحوث المتخصصة نراها اما في امراض العيون أو العقاقير البسيطة والمركبة.

طب العيون، موضوع أبدى فيه الكتّاب المسلمون ابداعاً كبيراً في العصور الوسطى. وفي أوائل القرن الثالث الهجري كتب ابن ماسويه وتلميذه حنين بن اسحاق رسائل ومقالات خاصة بهذا الموضوع. ورغم ان كتاباتهما مستندة الى المصادر اليونانية غالباً، غير ان علمهما يكشف عن تقدم كبير على الآثار اليونانية، كاكتشاف بعض الأمراض التي لم تكتشف من قبل ـ مثل «السبل» الذي هو عبارة

عن شبه غشاوة تعرض في العين ـ والتي وجدت لازالتها أساليب جراحية معقدة.

أحد أهم كتب طب العيون واكثرها اعتباراً، كتاب «تذكرة الكحالين» تأليف علي بن عيسى، والذي تم فيه وصف نحو ١٣٠ مرضاً يصيب العين.

ثمة طبيب عيون آخر معاصر له هو عمار الموصلي الذي الف رسالة في امراض العين تبحث ٤٨ مرضاً. وأشار فيها الى اسلوب استخراج الماء الأبيض من العين بواسطة ابرة مجوفة مع استخدام السحب.

في القرنين الهجريين السادس والسابع ظهرت رغبة شديدة في تأليف رسائل بالعربية في طب العيون. ففي الأندلس ألف محمد بن قسوم بن أسلم الغافقي ـ الذي لا نعرف شيئاً مهماً عن حياته ـ كتاب «المرشد في طب العين». ويتألف هذا الكتاب من ٩ فصول تتناول جميع الجوانب الطبية والجراحية والعقارية اللازمة لعلاج أمراض العيون.

في القاهرة أهدى فتح الدين القيسي (ت ٦٥٧ هـ) كتابه المسمى «نتيجة الفِكَر في علاج أمراض البصر» الى الملك الصالح الثاني، نجم الدين ايوب. ويتناول هذا الكتاب تشريح وفسلجة العين، وعلل، وعلامات، وعلاجات ١٢٤ مرضاً يصيب العين والتي يبدو ان بعضها طرح لأول مرة في هذا الكتاب.

بعد عقد من ذلك ألف خليفة بن أبي المحاسن الحلبي كتاباً جامعاً آخر في امراض العيون بسوريا. وتلاحظ فيه مواضيع جديدة مثل الرسوم البيانية لآلات طب العيون، وتسجيل اول حالة لاستخدام المغناطيس لاستخراج شيء خارجي من العين.

ابن النفيس قدم توضيحاً كاملاً وواضحاً لعلم طب العيون في القرن السابع من خلال كتابه «المهذَّب في طب العين».

في القرن الثامن كتب العالم المصري ابن الأكفاني رسالة في طب العيون باسم «كشف الرين في احوال العين» ثم لخصها فيما بعد.

صدقة بن ابراهيم الشاذلي ألف كتاب «العمدة الكحلية في الامراض البصرية»، فيه بعض النماذج الرائعة حول المستوى العلمي والتذبذب الجراحي للعين في تلك المرحلة.

هبوط مستوى الابداع ـ والذي يعد خصوصية لمعظم المؤلفات الطبية بعد القرن الثامن ـ يمكن ملاحظته في كتاب ألفه الطبيب المصري نورالدين علي بن المناوي في القرن التاسع. وهذا الكتاب هو خلاصة أعدها ابن الاكفاني لرسالته، بينما اورد المناوي الى جانبها متن الكتاب المفصل وكذلك اجزاء من رسالة ابن النفيس التي تتعلق بطب العيون(١٨).

علم العقاقير، في علم العقاقير والذي يعبر عنه بالصيدنة أو الصيدلة في بعض الأحيان، حقق الكتاب المسلمون تطوراً كبيراً ايضاً، لأن الرقعة الجغرافية الكبيرة للعالم الاسلامي وفرت للمسلمين امكانية التعرف على عقاقير وأدوية لا تعرفها الأمم الاخرى.

كانت المعرفة بالعقاقير في بادئ الأمر تقتصر على نحو ٥٠٠ مادة وصفها «ديوسكوريدس». ويتضح من خلال دراسة قراباذينات شابور بن سهل وأبي يوسف الكندي، ورسالة قُسطا بن لوقا التي تدعى «رسالة في تدبير سفر الحج»، يتضح استخدام الكثير من العقاقير منذ القرن الثالث الهجري والتي لم تستخدم في الطب اليوناني.

ينبغي القول ان العقاقير تقسم الى عقاقير مفردة، وعقاقير مركبة. فكان الاطباء يصنعون ويجيزون العقاقير المركبة لايجاد التعادل بين خواص ومزاج وطبيعة العقاقير المفردة والتأثير المتناسب مع المرض. وبما أن العقاقير كانت نباتية ومعدنية وحيوانية، أصبح لعلم العقاقير علاقة وثيقة بعلم النبات وعلم الحيوان والكيمياء، حتى ان في بعض الآثار كفردوس الحكمة، والحاوي، والقانون، فصولاً في علم النبات وعلم الحيوان.

اذن منذ القرن الثالث الهجري، ظهر العديد من الأطباء والصيادلة المعروفين والتي ظلت آثارهم مرجعاً للأطباء لقرون عديدة. ولابد من الاشارة خلال القرن الثالث الى ابن ربَّن الطبري الذي يعد كتابه «فردوس الحكمة» أول كتاب طبي جامع ومشتمل على معلومات مهمة وقيمة في الصيدلة. كما يعد كتاب «نصائح الرهبان في الأدوية المركبة» لبختيشوع بن جبرئيل في هذا القرن، من الآثار المهمة في هذا الحقل.

اكثر الكتب اعتباراً في علم العقاقير هو كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» لابن البيطار. ويعد هذا الكتاب دليلاً ابجدياً لأكثر من ١٤٠٠ عقار في ٢٣٢٤ مدخلاً مجزّأً، جميعها مستوحاة من مشاهداته، فضلاً عما يزيد عن ٢٦٠ مصدراً مكتوباً آخر نقل عنه.

هذا المؤلف العظيم أصبح أساساً للكثير من الكتب الاخرى في المواد الصيدلانية.

كذلك كتاب «هداية المتعلمين» لأبي بكر الأخويني البخاري، في الطب ولاسيما في علم العقاقير، جدير بكثير من الاهتمام. فالأخويني لم ينظر في هذا الكتاب بعين الانتقاد للآراء التي ابداها الأطباء القدامى في علم العقاقير، وانما انبرى في الغالب لوصف الأدوية التي امتحنها بنفسه.

كتاب ابي منصور موفق الهروي الذي يدعى «الأبنية عن حقائق الأدوية»، يقدم تصنيفاً جديداً للعقاقير، وشاع كثيراً لاسيما في الشرق الاسلامي.

من الآثار الاخرى: الكناش في الطب ليعقوب بن زكريا الكسكري، والأدوية المفردة لأحمد بن ابي الأشعث.

ابن سينا اورد في كتاب «القانون» بشكل مفصل معرفة تأثير الأدوية عن طريق التجربة، وكذلك انواع العقاقير التي صنعها بنفسه وجربها، مع تقديم وصف دقيق لبعض العقاقير مثل «الترياق الكبير» و«العقار الكبير» ومعجون

«فيروزنوش».

في هذه الفترة بالذات ألف ابوريحان البيروني كتاب «الصيدنة»، الذي يعد من اهم المصنفات في علم العقاقير بسبب تصنيف العقاقير، واسلوب استخدامها، والتفاوت في الخواص بحسب نوع استخدامها، وذكر أسمائها اليونانية، والسريانية، والعربية، والايرانية(١٩).

الطب البيطري

بذل المسلمون جهوداً كبيرة على صعيد الطب البيطري وألفوا العديد من الكتب تحمل عناوين من قبيل: «كتاب الخيل»، و«الخيل والفروسية»، و«كتاب البيطرة»، و«بيطارنامه»، و«فرسنامه» وغيرها، حيث وصل بعضها الى أيدينا، وهو ما يكشف عن اهتمام المسلمين بهذا الفن. ويقدم فؤاد سزكين قائمة طويلة بالآثار والمنابع الخاصة بهذا الحقل والعلماء المسلمين الذين عملوا كثيراً في علم الحيوان والطب البيطري(٢٠).

في القرن الخامس الهجري أخذت نظريات العلماء المسلمين وأساليبهم العلاجية تنفذ الى اوربا. وأحد الآثار التي ترجمت الى اللاتينية، كان خلاصة لكتاب المسائل في الطب تأليف حنين بن اسحاق والذي بات يعرف باللغة اللاتينية «ايساغوغ» Isagoge ، فكان له دور أساسي في تبلور اطارٍ نظري طبي في اوربا.

حتى منتصف القرن السابع الهجري ترجمت معظم أهم كتب علي بن عباس المجوسي، والرازي، وابن سينا، الى اللاتينية. وأصبح اسم «ميسو» Mesue مرتبطاً بعدة رسائل معتبرة باللاتينية والتي لم يكن سوى بعضها لابن ماسويه. وذاعت كثيراً مصنفات اسحاق بن سليمان الاسرائيلي، وابن الجزار، وكتاب «الكليات» لابن رشد، عن طريق النسخ المترجمة الى اللاتينية.

ولقي رواجاً واقبالاً كبيراً في اوربا فصل الجراحة من كتاب الزهراوي، و«تقويم

الصحة» تأليف ابن بطلان الذي يعرف بـ (Tacuinum Sanitatis).

عدا بعض الاستثناءات القليلة، لم يترجم أي أثر في الطب الاسلامي الى اللاتينية بعد ابن بطلان.

في القرن العاشر الهجري أصبح الغربيون يميلون من جديد نحو أساليب العلاج في العالم الاسلامي. فعلى سبيل المثال سافر ليونارد راوولف (Leonhard Rauwolf) الى سوريا والعراق منذ ٩٨١ ـ ٩٨٣ هـ / ١٥٧٣ ـ ١٥٧٩م لجمع نماذج من النباتات الطبية وتسجيل طرق الطب المحلي.

في القرن ١٢ هـ / ١٨م، ترجمت رسالة الرازي في الجدري والحصبة مرتين الى اللغة اللاتينية(٢١).

الجمود العلمي الذي اخذ يجتاح الكثير من العلوم السائدة في العالم الاسلامي بشكل تدريجي، وصل الى الطب ايضاً، لذلك لم تكن الآثار الطبية التي كتبت منذ القرن السادس الهجري سوى شرح وتفسير لآثار المتقدمين، رغم وجود بعض الآثار البارزة خلال هذه الفترة ايضاً مثل كتاب «نور العيون» لأبي روح محمد بن منصور الجرجاني المعروف بـ«زرين دست» ـ أي اليد الذهبية ـ وفيه مواضيع حديثة لا سابقة لها. كذلك كتب السيد اسماعيل الجرجاني ـ الطبيب الشهير في القرن السادس ـ مثل الذخيرة الخوارزمشاهية، والاغراض الطبية، لاسيما كتاب الذخيرة الذي يعد كتاباً قيماً في علم النفس، فضلاً عن فوائده الطبية.

الطبيب الشهير الآخر هو نجم الدين محمود بن الياس الشيرازي، الذي عكف في كتاب «الحاوي في علم التداوي» على دراسة مواضيع من قبيل علم الأمراض وغيرها.

ولربما أهم طبيب انبرى في عصر الجمود الى دراسات جديدة وقدم آراء تستحق الاهتمام هو بهاء الدوله محمد الحسيني نوربخش، صاحب «خلاصة التجارب» الذي قدم بعض النقاط المهمة حول امراض بعض الأعضاء.

خلال هذه المرحلة وما بعدها، رغم تزايد الكتب الطبية في مصر، والشام، وايران، وشبه القارة الهندية وظهور كتب كثيرة في الطب وعلم العقاقير، غير أن هذه الآثار ليست ذات أهمية كبيرة في تاريخ الطب. واستمر هذا المنحى حتى دخول الطب الحديث الى العالم الاسلامي(٢٢).

تأسيس المستشفيات

تحدث ابن هشام في سيرته عن كيفية ظهور اول مركز صحي لمعالجة جرحى غزوة الخندق. فقد نصبت سيدة تدعى رُفيدة الأنصارية خيمة في مسجد الرسول ﷺ لمداواة الجرحى، ورقد فيها سعد بن معاذ بأمر الرسول ﷺ.

المقريزي يقول بأن تشييد اول مستشفى في العالم الاسلامي كان من انجازات الوليد بن عبدالملك الأموي فى ٨٨ هـ.

ويقول ابن دقماق ان دار ابي زبيد في محلة سوق القناديل بمدينة الفسطاط المصرية تحولت في العصر الأموي الى مستشفى(٢٣).

غير ان ازدهار المستشفيات في العصر الاسلامي تزامن مع عصر الخلفاء العباسيين. فبعد تمرض المنصور العباسي استدعي جرجيس بن جبرائيل بن بختيشوع ـ وكان رئيس مستشفى جنديسابور ـ الى بغداد. ومنذ ذلك الحين لعب أطباء هذه المستشفى دوراً كبيراً في تطور الطب الاسلامي وانتشار المستشفيات.

طلب هارون الرشيد من جبرئيل بن بختيشوع بن جرجيس ان يشيّد مستشفى في جانب الكرخ على غرار جنديشابور. ثم استدعى ابا يوحنا ماسويه من جنديشابور وعينه رئيساً لذلك المستشفى، ثم ولي رئاسته ابنه يوحنا بن ماسويه(٢٤).

البرامكة شيّدوا في بغداد مستشفى هم أوكلوا رئاسته لطبيب هندي يعرف بـ «ابن الدهن»، وطلبوا منه ترجمة الآثار الطبية من السنسكريتية الى العربية. ورغم

انه لا تعرف الفترة التي ظلت فيها مستشفيات هارون الرشيد قائمة، لكن الأمر الذي لاريب فيه هو انها اصبحت مثلاً يقتدى به لتأسيس مستشفيات اخرى(٢٥).

في ٢٤٧ هـ أسس الفتح بن خاقان ـ الوزير ذو الأصل التركي للخليفة المتوكل ـ مستشفى في معافر الفسطاط. وفي ٣٠٢ هـ اسس علي بن عيسى بن الجراح مستشفى في حربية بغداد. ثم راحت تُشيّد مستشفيات في بغداد والمناطق الاخرى حتى عُدَّ القرن الرابع الهجري عصر ازدهار الطب الاسلامي والاستشفاء.

في هذه الفترة اوكل علي بن عيسى ادارة مستشفيات مكة والمدينة للطبيب الشهير أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، فضلاً عن مستشفيات بغداد.

خلال تلك المرحلة ايضاً كانت هناك شتى انواع المستشفيات في واسط، والرقة، وميافارقين، وحران، وانطاكيا، ونصيبين، وايران. كذلك أمر علي بن عيسى وباقتراح من سنان بن ثابت ان يزور الأطباء السجون في كل يوم لفحص المرضى واعطاء الدواء. كما كان يبعث الى قرى جنوب العراق مستوصفات سيارة كانت تفحص وتعالج حتى غير المسلمين.

وفضلاً عن المستشفيات المجهزة، كانت هناك مستشفيات اخرى ذات خصوصيات خانقاهية لمعالجة اصحاب الأمراض النفسية، وقد تحدث «المبرد» ـ الأديب الشهير في عهد المتوكل ـ عن رؤيته لمثل هذه المؤسسة في دير حزقيل بين بغداد وواسط.

من المعلومات الواسعة التي أعطاها مؤلفو القرنين الثالث والرابع حول المستشفيات، يتضح ان هذا المكان، كان اقدم مستشفى للأمراض النفسية، ويتقدم على المستشفى العام في بلنسية (Valencia) شرق أسبانيا (تأسيس ٨١٢ هـ / ١٤٠٩م) ومستشفى بيت لحم في لندن (تأسس ٨٠٧ هـ / ١٤٠٤م).

والنموذج الأفضل للمستشفيات التي كانت محلاً للعلاجات الجسمية والنفسية، مستشفى احمد بن طولون في الفسطاط، الذي كان الى جانب مسجد ابن طولون.

ويقول المقريزي انهم كانوا يلبسون المرضى ملابس خاصة اولاً ثم يبدؤون بمداواتهم. كما كانوا يوفرون لهم الدواء والغذاء. وكان المستشفى يفتح ابوابه للغني والفقير معاً فضلاً عن العبيد والجنود. ولعب هذا المستشفى دوراً مهماً في تاريخ الطب والطب النفسي.

اهم مستشفيات العالم الاسلامي في القرن الرابع الهجري، هو المارستان (المستشفى) العضدي. وهو المستشفى الذي اسسه عضد الدولة البويهي في الجانب الغربي من بغداد في صفر عام ٣٧٢. وكان يعمل فيه الكحالون (اطباء العيون) مثل ابي نصر الدهني، والجراحون كأبي الخير وأبي الحسن بن تفاح، والمجبّرون كأبي الصلت، فضلاً عن الأطباء العامين(٢٦).

في شمال غرب أفريقيا وبلاد الأندلس لم يبق أي مستشفى سبق أن شيّد في الماضي، على صورته القديمة. وأقدم مستشفى تونسي، كان قد أسس في محلة الدمنة بالقيروان بأمر أحد امراء بني الأغلب (حكم ٢٠٢ ـ ٢٢٤ هـ). وكان يتألف من غرف المرضى، وصالات الانتظار، ومسجد صغير، وقاعة للتدريس. وكان يساعد الأطباء في معالجة المرضى ممرضات سودانيات.

أول مستشفى كبير في فاس المغربية أسسه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله (حكم ٥٨٠ ـ ٥٩٦ هـ)، من السلالة الموحدية، وبما انه كان يولي أهمية كبيرة لتأسيس المستشفى، فقد استقدم اعظم أطباء ذلك العصر بما فيهم ابن طفيل، وابن رشد، وابن زهير الحفيد وابنه عبد الله بن الحفيد. وكان ذلك المستشفى وكما وصفه عبد الواحد المراكشي، بناء عظيماً(٢٧). وشيّد هذا السلطان مستشفى للمجانين، والمصابين بالجذام، والعُمي.

سعى ملوك بني مرين للحفاظ على هذه المؤسسات، فضلاً عن تأسيسهم لمستشفيات جديدة.

السلطان العلوي عبدالرحمن بن هشام، اسس مستشفى في «سلا» الى جانب قبر سيدي بن عاشر وذلك في عام ١٢٤٧ هـ كان قائماً الى فترة قريبة. وفي فاس

كانوا يضعون المرضى المصابين بالجذام في حارات في اطراف المدينة(٢٨).

في اسبانيا الاسلامية (الأندلس)، كانوا يشيدون المستشفيات الخاصة لعزل مرضى الجذام خارج المدن، كذلك القريب من قصر «مذية العجب».

يقول المقريزي، انه كان في قرطبة خلال العصر الاسلامي ٥٠ مستشفى، غير انها انهدمت جميعاً. واستمر المهندسون المعماريون المسلمون ما بعد العصر الاسلامي الأندلسي، يشيّدون المستشفيات للأمراء والأميرات والقساوسة، الى جانب محال اقامتهم. فمستشفى «لاتينا» بمدريد، شيّده معماري مسلم اسمه «حسن»، كما ورد ذلك في كتاب الوقف(٢٩).

في العهد السلجوقي، تأسست مستشفيات كثيرة في مختلف مناطق العالم الاسلامي، أشهرها: مستشفى نور الدين في الشام (٤٤٦ هـ)، ودار شفاء جوهرنسب، ودار شفاء غياث الدين كيخسرو في قيصرية (قيسارية) (٦٠٢ هـ)، ودار شفاء كيكاووس في سيواس (٦١٤ هـ)، ومستشفى توران ملك ـ ابنة بهرام شاه ـ في ديوريجي (٦٢٥ هـ)، ودار شفاء بروانه بيك المعروفة بـ «جوك مدرسة» في توفاد (٦٧٤ هـ)، ومستشفى اتابك فرخ في جنغري (تشانغري) (٦٣٢ هـ)، ومستشفى علي بن بروانة في قسطموني (٦٧٠ هـ).

وتحظى مستشفيات العهد السلجوقي بأهمية كبيرة في تاريخ مستشفيات العالم لوجودها في فترة الحروب الصليبية. وبقيت دور الجذام الأناضولية قائمة حتى عصر العثمانيين.

ويمكن تقسيم مستشفيات عهد سلاجقة الأناضول (آسيا الصغرى) الى اربعة انواع:

١ ـ المستشفيات السيارة: كان الى جانب جيش ملكشاه السلجوقي (حكم ٤٦٥ ـ ٤٨٥) يسير مستشفى سيار يتألف من مائة جمل يحمل المرضى والأطباء والآلات والأدوات الطبية.

٢ ـ مستشفيات النزل: يقول القلقشندي وابن فضل الله العمري ان السلاجقة شيّدوا مستشفيات في نزل بلادهم لاسيما في الأناضول.

٣ ـ المستشفيات الملكية: ويمكن ملاحظة نماذج هذه المستشفيات في ايران، ومصر. وانتقلت فكرة تأسيس هذا اللون من المستشفيات الى الصين.

٤ ـ المستشفيات العامة: ويعد نظام الملك المؤسس لأول مستشفى من هذا النوع في نيشابور. ومن هذا النوع ايضاً مستشفى (تتش) (تاج الدولة) باسم الملك تتش ابن الب أرسلان الذي شُيّد مع المدرسة التتشية في الضفة الشرقية لدجلة. والنموذج المعروف جداً لهذا النوع من المستشفيات هو المارستان العضدي الذي كانت تمتزج فيه الطبابة مع التعليم.

في المستشفى الذي شيّده السلطان المنصور قلاوون ـ والذي يعرف بالمارستان المنصوري ـ بالقاهرة عام ٦٨٣ هـ كان يتم تعليم الطب نظرياً وعملياً. وكانت فيه مكتبة كبرى، وهي المكتبة التي تضم الكتب التي أهداها ابن النفيس. وقد شيّده قلاوون من خلال التغييرات التي اجراها على قصر الفاطميين المعروف بالقطبية والذي كان يعيش فيه نحو ٨ آلاف شخص. فجعله يتألف من اربعة اواوين وأضاف اليه ملحقات اخرى كمدرسة طبية، ومقبرة خاصة.

كان يعالج في المارستان المنصوري شتى المرضى بما فيهم المجانين. كما كان الكثير من الأطباء يحاضرون في طلبة الطب. وكان هذا المستشفى يعد في القرن الحادي عشر الهجري اهم مستشفيات العالم الاسلامي ومركزاً طبياً مهماً(٣٠).

المستشفى السلجوقي اثر على المستشفى الاوربي في عصر النهضة الاوربية من حيث الشكل الظاهري وكذلك من حيث الطراز المعماري والزركشة الداخلية. ولم يقتصر هذا التأثير على اوربا فقط وانما امتد الى مناطق اخرى في الشرق الأدنى والشرق الأقصى.

تشييد المغول في العهد الايلخاني لمستشفيات على غرار المستشفيات

السلجوقية في الكثير من المدن مثل أماسية، وسيواس، وتبريز، وهمدان، والسلطانية، وشيراز، وبغداد، كان له دور كبير في ذلك الامتداد.

المستشفيات في ايران

يعد مستشفى «جنديشابور» أقدم مستشفى ايراني لدينا معلومات عنه. والأمر الذي لاشك فيه هو ان المستشفى كان موجوداً في عهد شابور الثاني (٣٠٩ أو ٣١٠ ـ ٣٧٩ م).

هذا المستشفى ومدرسته اتسعا بسرعة كبيرة في عهد خسرو انوشيروان (٥٣١ ـ ٥٧٩م) بمساعدة السريان النساطرة، حتى بلغا ذروة الاشتهار، وقد عالج الحارث بن كلدة ـ المتخرج من مدرسة جنديشابور ـ أحد اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الجزيرة العربية بدعوة من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وبعد سقوط الدولة الساسانية، فقد هذا المستشفى ما كان يتلقاه من دعم مالي ومعنوي من الحكومة المركزية، إلّا انه استطاع ان يواصل أعماله ونشاطاته على مدى ثلاثة قرون متتالية بفضل الجهود التي بذلها الاطباء والأساتذة والناس، وتحول الى اهم حلقات ايصال الثقافة الاسلامية الفتية بالحضارات الايرانية والهندية واليونانية.

سبق ان قلنا بأن اول ارتباط رسمي بين هذا المستشفى ومركز الخلافة الاسلامية يعود الى عهد المنصور العباسي. فمنذ ذلك الحين اخذ اطباء جنديشابور ـ لاسيما اطباء آل بختيشوع ـ يتقاطرون على بغداد تدريجياً، فنالوا دعم الخلفاء والوزراء والناس.

لا نمتلك معلومات عن التاريخ الدقيق الذي انتهى فيه مستشفى جنديشابور، ولكن يبدو ان نشاطاته استمرت حتى وفاة شابور بن سهل في ٢٥٥ هـ على الأقل(٣١).

كان تأسيس المستشفيات في ايران بعد الاسلام أمراً شائعاً. ومع ذلك

معلوماتنا عن تأسيس اول مستشفى خلال هذه الفترة وتاريخ تشييد مثل هذه المستشفيات، قليلة، لأن مثل هذه المؤسسات من المحتمل ان تكون صغيرة وغير مهمة في بادئ الأمر، ثم تطورت ونمت فيما بعد.

فالمستشفى المشهور الذي تولى الرازي رئاسته ايضاً، يمكن ان يكون قد أسس قبل الاسلام، ولكن لا يمكن تحديد تاريخ دقيق لذلك، حسبما تشير الى ذلك الآثار والقرائن التاريخية والجغرافية.

في «زرنج» التابعة لسيستان، كان هناك مستشفى، شيّد عمرو بن الليث الصفاري سوقاً الى جانبه، وجعل جزءاً من دخل تلك السوق وقفاً للمستشفى. ويعد هذان المستشفيان من اقدم مستشفيات ايران بعد الاسلام.

ثم يمكن بعد ذلك الاشارة الى المستشفى العضدي في شيراز الذي شيّده عضد الدولة البويهي. وفي تلك الفترة ايضاً كان في اصفهان مستشفى معتبر آخر كان يعمل فيه ابن مندويه الاصفهاني، وهو من مشاهير أطباء القرن الرابع الهجري(٣٢).

في تلك الفترة ايضاً شيّد في «ترمذ» مستشفى بأوقاف خاصة بجهود أبي الحسن محمد بن الحسن. وكان في فيروزآباد فارس مستشفى معتبر ذكره ابن البلخي.

في القرن الخامس الهجري كانت في ايران مستشفيات كثيرة لا نعرف شيئاً عنها، من اهمها المستشفى الذي شيّده نظام الملك في نيشابور، حيث قيل انه كان ينفق فيه يومياً الف دينار من محل الصدقات. اكبر مستشفيات ايران خلال القرنين السابع والثامن الهجريين شيّده رشيد الدين فضل الله الهمداني ـ وزير غازان خان ـ في تبريز، وكان يتألف من اجنحة علاجية، وصيدلية، ودور للأطباء والموظفين، فضلاً عن انشغال اطبائه بالتدريس.

استقدم رشيد الدين فريقاً من الاطباء المهرة من البلاد الاسلامية واختار لكل واحد منهم مساعداً من الطلبة. ورغم ذلك فقد اخذت اوضاع المستشفى تسير نحو التراجع تدريجياً، رغم ان تيمورخان امر ان يؤسس مستشفى واحد على الأقل في

المدن التابعة للبلدان التي يسيطر عليها(٣٣).

ابداعات العلماء المسلمين في الطب والعلوم الطبية

الأمر الذي ينبغي ان يُنظَر اليه كأهم عامل في دراسة علم الطب في نطاق الحضارة الاسلامية، هو الاهتمام بتأقلمه السريع وتحوله الى طب اسلامي خلال فترة قصيرة. ولاريب في ان المعلومات النظرية الطبية العامة قد وصلت الى المسلمين عن طريق تعريب آثار العلماء اليونانيين لاسيما بقراط وجالينوس(٣٤). غير ان الكثير من المسائل التي كان يواجهها المسلمون خلال فحصهم لمرضاهم، كانت خاصة بالبلدان الاسلامية والظروف الخاصة التي تتميز بها والتي لم تُذكر في الكتابات اليونانية. ومن الطبيعي ان الاطباء المسلمين ليس بمقدورهم الوقوف متفرجين ازاء مثل تلك الامراض لمجرد انها لم ترد في آثار القدماء.

اذن بدأ اتجاه آخر في مجابهة هذه الحالات الجديدة. ففي أهم كتب الأدوية النباتية القديمة ـ أي كتاب «الحشائش» لديوسكوريدس(٣٥) ـ تمت الاشارة الى ٥٠٠ نبات طبي، بينما أشار كتاب «الحاوي» لابن زكريا الرازي الى ٧٠٠ نبات طبي(٣٦)، بينما ارتفع هذا العدد في كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» الى ١٤٠٠ نبات طبي(٣٧)، أي الى حوالي ثلاثة أضعاف العدد الذي اورده ديوسكوريدس.

وتصدق هذه الظاهرة على الامراض أيضاً. فالأمراض التي بُحثت في كتاب «الحاوي» والطرق العلاجية التي اقتُرحت لها يفوق ما ورد في آثار جالينوس، وبقراط، وسائر الأطباء اليونانيين الذين تُرجمت آثارهم الى العربية خلال نهضة الترجمة.

أحد انجازات الطب الاسلامي المهمة هي ظهور كتاب «القانون» لابن سينا، رغم انه اقل معارضة للنزعة الجالينوسية في الطب الاسلامي. فعلى مدى العصر

الطبي الغربي، لم يظهر كتاب جامع ومانع وأشبه بدائرة المعارف بحيث يغطي جميع المبادئ والمواضيع الطبية. لذلك ليس من باب الصدفة ان يحظى قانون ابن سينا باهتمام العلماء والأطباء الغربيين، اذ بمجرد ترجمته الى اللاتينية، أصبح كتاباً دراسياً في الكليات الطبية(٣٨).

اهمية القانون في الطب الاسلامي يجب أن تُدرَس من عدة جوانب، منها ان القانون ليس استنساخاً بسيطاً للرؤية الجالينوسية للطب. فالقانون وقبل ان يكون تابعاً لآراء جالينوس في الطب، هو تقابل بين آراء جالينوس وأرسطو. ففي تاريخ الطب الاسلامي والغرب، لم يظهر مثل هذا التقابل بين الطبيب والفيلسوف قط، أي التقابل الذي يؤدي بشكل خاص الى اثارة رؤية نحو الانسان تختلف عن الرؤية الطبية الصرفة. فهذا التقابل حاكم لاسيما في المباحث الطبية النظرية بشكل كامل.

جالينوس كان يعتقد ان دماغ الانسان مبدأ الأعصاب وقوة الاحساس، والكبد مبدأ الأوردة وعامل هضم الغذاء في الجسم، والقلب مبدأ الشرايين. في حين كان أرسطو يعتقد بأن القلب ليس مبدأ الشرايين فحسب وانما الموضع المركزي للروح ومبدأ جميع وظائف وأعمال بدن الانسان، كهضم الطعام، وصناعة الدم، والمشاعر، والحركة(٣٩).

ابن سينا بعد عرضه في القانون لآراء جالينوس وأرسطو، يعطي الحق لأرسطو. ومما يجدر ذكره هو ان ابن سينا اصرّ في آثاره الطبية الاخرى على التقابل بين آراء ارسطو وجالينوس، ولم يتوان عن التأكيد على اهمية دور أرسطو في هذا المجال.

الاحاطة التي كانت لدى ابن سينا بالعلم الطبي عند جالينوس والتي انعكست بين ثنايا كتاب القانون، تُعد العامل الثاني للأهمية التي ينبغي ان تُعطى للقانون في الطب الاسلامي. هذه الأهمية تكشف عنها جهود علماء العصور الوسطى ولاسيما المتحدثين باللاتينية لفهم كتابات جالينوس.

بالنسبة لكثير من الأطباء الاوربيين، لم يكن من السهل عليهم فهم كتابات جالينوس على أساس متونها اليونانية أو ترجماتها اللاتينية، لاسيما بعد حدوث

تغييرات في اللغة اليونانية خلال ما يربو عن الف عام منذ ظهور آثار جالينوس وحتى وصولها الى أطباء القرون الوسطى.

الاطباء المتحدثون باللغة اللاتينية، سرعان ما انتبهوا الى أهمية «القانون» في تفسير آراء جالينوس، وحصلوا على العديد من الترجمات اللاتينية لكتاب القانون. وحصلت تلك الترجمات لاسيما أفضلها، على يد الأطباء الأسبان (الأندلسيين) في القرن السادس عشر الميلادي.

هذا الموضوع رغم أهميته الكبيرة جداً، قلما تعرّض للبحث والمناقشة، ومن الضروري الالتفات اليه كأحد أهم انجازات الطب الاسلامي(٤٠).

الابداع في الطب الاسلامي، لم يتوقف عند هذا الحد، وظهرت اهم انجازات هذا الطب حينما صبّ بعض الأطباء المسلمين اهتمامهم على عدم انطباق آراء جالينوس مع ما حصلوا عليه عن طريق التجربة أو تشريح جسم الانسان. فاحدى اولى مؤاخذات العلماء والأطباء المسلمين على جالينوس، كانت مثارة من قبل أبي نصر الفارابي. فقارن الفارابي في رسالته التي تحمل عنوان «الرد على جالينوس فيما نقض على ارسطاطاليس لأعضاء الانسان»، بين آراء جالينوس وأرسطو(٤١)، ثم اعطى الحق لأرسطو على ضوء الآراء التي كانت لديه.

ومن المحتمل ان تكون رؤية الفارابي هذه مصدراً لتلك الانتقادات التي وُجِّهت لجالينوس من قبل ابن سينا، كما ذكرنا.

الرازي كطبيب كبير ذي نظرة شمولية دقيقة، أثار بعض الاشكالات المهمة على آراء جالينوس في الطب لاسيما حينما عبّر عن آرائه في الرؤية، والسمع، ووصول الأشعة الضوئية من الجسم الى العين(٤٢).

الرازي يعتقد على العكس من جالينوس ان عملية الرؤية تعتمد على الأشعة التي تصل الى العين وليس كما يعتقد جالينوس بسطوع الأشعة من العين نفسها.

ووصل الأمر بابن سينا في رفضه لآراء جالينوس في الابصار الى وصف

كتابات جالينوس بأنها حفنة من الكتابات المهملة(٤٣).

أما أهم نقد طبي لجالينوس في العالم الاسلامي والذي يُعد مـدعاة لاشـتهار وفخر الطب الاسلامي، هو النقد الذي وجهه ابن النفيس، الطـبيب الدمشـقي في القرن السادس الهجري(٤٤).

ابن النفيس، كطبيب تجـريبي ودقـيق، قـام بـاحدى اكـبر اكـتشافات الطب الاسلامي. ولذلك كان يُعرف في الماضي بين الكتاب المسلمين بامام الأطباء، وبين الباحثين المعاصرين بجالينوس العرب (= 'الاسلام)، وهو ذات اللقب الذي أضفته العديد من المراجع على الرازي.

تحدث ابن النفيس عن اكتشافه الكبير وهو اكتشاف الدورة الدموية الصغرى، في نموذجين من آثاره: الاول هو شرح تشريح القانون، وموجز القانون.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي وقف العلم الحديث على هذا الاكتشاف المهم الذي تحقق على يد ابن النفيس. ولا يتوفر أي تعليل لعدم الاستقبال الذي حظي به هذا الاكتشاف الخطير من قبل الأطباء المعاصرين وبعد ابن النفيس(٤٥).

طبقاً لرأي جالينوس فالدم يدخل الى بطين القلب الايمن عن طريق الشريان، ثم يدخل الى البطين الايسر عن طريق المنافذ الكائنة بين البطينين الأيمن والايسر. ثم يدور في سائر أرجاء الجسم.

اما ابن النفيس فقال بأن الدم يصل الى الرئة من البطين الأيسر عـن طـريق الوريد، وبعد ان يختلط مع الهواء في الوريد ينتقل عن طريق وريد آخر الى البطين الأيسر، ثم يتوزع على سائر أرجاء الجسم(٤٦).

ولاريب في ان ابن النفيس قد توصل الى هذه المعلومة عن طريق تشريح اجراه على جسم الانسان. لاسيما وانه تحدث عن كون البطين الايسر اكبر من البـطين الأيمن.

سطّر ابن النفيس اكتشافه هذا قبل ان يـشرحـه الطـبيب الايـطالي «مـيغل

سروتو»، اذن من الضروري ابداء التردد الشديد في الصاق هذا الاكتشاف بسروتو. وهناك بحوث كثيرة على الصعيد التالي: هل تعرّف سروتو على آراء ابن النفيس عن طريق الترجمات اللاتينية لآثار الأطباء المسلمين ام انه اعاد اكتشاف هذه الحقيقة دون ان يكون لديه ادنى اطلاع على رأي ابن النفيس؟ وهناك الكثيرون يعتقدون ان سروتو لم يكن لديه اطلاع على رأي ابن النفيس(٤٧).

الاكتشاف الذي حققه ابن النفيس، يُعَدّ ظاهرة مهمة في تاريخ الطب الاسلامي. فاستعراض آراء ابن النفيس، والفارابي، وابن سينا، وبعض الأطباء المسلمين، يكشف عن ان الطب الاسلامي كان جاداً الى درجة كبيرة لتقديم نموذج غير جالينوسي للطب الاسلامي.

على صعيد العلوم الطبية الاخرى ذات الصلة بعلم الطب، فضلاً عن علم النباتات الطبية الذي سبق ان اشرنا اليه، يتعلق النصيب الأكبر من الدراسات الأصيلة والابتكارية بطب العيون(٤٨).

أطباء العيون المسلمون، فضلاً عن شروحهم وتبسيطهم لآراء اطباء العيون اليونانيين، مثل جالينوس، وبقراط، وبولس الاجانيطي، اكتشفوا بأنفسهم العديد من الأمراض وقدّموا طرق معالجتها. ومن بين ابداعاتهم: شتى عمليات جراحة العين، واستخراج الماء الأبيض، واعداد انواع العقاقير المعدنية والنباتية والحيوانية للعين.

من اهم أطباء العيون المسلمين: حنين بن اسحاق العبادي مؤلف كتاب «عشر مقالات في العين»، وعلي بن عيسى مؤلف «تذكرة الكحالين». وهذان الكتابان تركا تأثيراً كبيراً على طب العيون الاسلامي ودفعا الى كثير من الابداع والتجديد في هذا الحقل، ولذلك عَدَّ الباحثون والمؤلفون هذين الطبيبين، أعظم أطباء العيون المسلمين(٤٩).

بعد هذا كله ينبغي القول ان اوربا لم تستطع اجتياز مستوى معلومات اطباء العيون المسلمين إلّا بعد مرور سبعة قرون على انتشار طب العيون الاسلامي.

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية الطبية ـ الصيدلانية ـ الطب البيطري، ج ٣، طهران، ٢٠٠١، ص ٢٧٧؛ السيد حسن تقي زاده، تاريخ العلوم في الاسلام، تحقيق عزيز الله عليزادة، طهران، نشر فردوس، ٢٠٠١، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

٢ ـ احمد بن ابي اصيبعة، عيون الأنباء، تحقيق اوغوست مولر، القاهرة، ١٢٩٩ هـ / ١٨٨٢ م، ج ١، ص ١٦٣؛ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٢٩٣؛ تقي زادة، مصدر سابق، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

٣ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥ و٢٥٧ ـ ٢٧٢؛ ديميتري غوتاس، الفكر اليوناني، الثقافة العربية (نهضة ترجمة الكتب اليونانية الى العربية في بغداد والمجتمع العباسي الاول (القرن ٢ ـ ٤ / ٨ ـ ١٠)، ترجمة محمد سعيد الحنائي الكاشاني، طهران، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢، ص ١٨ و١٨٧ و١٨٩.

٤ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٢٨١؛ الدكتور أحمد عيسىٰ بك، تاريخ البيمارستانات في الاسلام، بيروت، دار الرائد العربي، ١٤٠١ هـ، ص ٦١ ـ ٦٥.

٥ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٤٩ ـ ٨٢ و١٠٨ ـ ٢٠٣؛ ديميتري غوتاس، مصدر سابق، ص ٢١٧؛

L.I. Conrad, (The Arab - Islamic Tradition), in M. Neve Conrad, et al., TheWestern Medical Tradition, 800 B.C. to 1800 A.D., Cambridge 1995, pp. 93 - 138.

٦ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٣٢٨ ـ ٣٤٥؛ علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، لايبسيك، ١٩٠٣، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

٧ ـ علي بن يوسف القفطي، مصدر سابق، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤؛ محمد بن زكريا الرازي، الحاوي، حيدر آباد الدكن، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ج ٥، ص ٢٣٤؛ ج ٦، ص ١٠٩.

٨ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٣١٠ ـ ٣١٥؛ علي بن ربّن الطبري، فردوس الحكمة، تحقيق محمد الزبير صديقي، برلين، ١٩٢٨، ص ١٥٩ ـ ١٧٢؛ ٤٢٠ ـ ٤٢٣؛ ٤٤٩ ـ ٤٦٧.

٩ ـ حول الطب النبوي، راجع: ابن حبيب، المختصر في الطب، طبعة الوارث دِ مُرالس وخيرون ايروسته، مدريد، ١٩٩٢؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، ط حسن مقبولي، بيروت، ١٩٨٠.

Fazlur Rahman, (Health and Medicine) in the Islamic Tradition, change and Identity, NewYork 1987;

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed J.L. Esposito, NewYork - Oxford 1995, S.V. (Medicine Traditional Practice) (by Conrad).

١٠ ـ راجع: محمد بن زكريا الرازي، مصدر سابق، ج ٢٢، ص ٦١ ـ ٦٧؛ محمود نجم آبادي، تاريخ الطب في ايران بعد الاسلام، منذ ظهور الاسلام وحتى عهد المغول، طهران، ١٩٧٤، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١؛ علي بن يوسف القفطي، مصدر سابق، ص ٢٧٤؛ محمد تقي دانش بجوه، «من ابن هندو وحتى ابن سرابيون»، مفتاح الطب علي بن حسين بن هندو، طهران، ١٩٨٩، ص ١٨٧.

١١ ـ راجع: ابن سينا، القانون، بولاق، ١٢٩٤ هـ ج ٢، ص ٢٢٢ فما بعد؛ ج ٣، ص ٣٠٩ فما بعد، ج ٤، ص ٦٢ ـ ٧٢؛

Edward Browne, Arabian Medicine, Cambridge 1921, pp. 84 - 88.

١٢ ـ عمر فروخ، تاريخ العلم عند العرب، بيروت ١٩٧٠، ص ٢٧٨، ٥٤٣؛ الدكتور التجاني العاصي، مقدمة في تاريخ الطب العربي، الخرطوم، مطبعة مصر، ١٩٥٩، ص ٧٩ ـ ٨١؛ ايضاً:

D. Jacquart, (The Influence of Arabic Medicin in the Medieval West) in

Encyclopedia of the History of ArabicScience, vo1. 111, 963 - 984.

١٣ ـ راجع: فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٩ و ٣٦٣؛ حسين بن اسحاق، المسائل في الطب، ط محمد علي ابوريان وآخرون، القاهرة، ١٩٧٨، اماكن متعددة.

١٤ ـ راجع: مجموعة مقالات مؤتمر تكريم السيد اسماعيل الجرجاني، المجمع العلمي الطبي لجمهورية ايران الاسلامية، طهران، ٢٠٠٢.

15 _ G. Leiser, (Medical Education in Islamic Lands from the Seventh to the Fourteenth Century), Journal of History of Medicen, xxxv11 (1983), pp. 48 - 75.

١٦ ـ كالين أ. رنان، تاريخ علم كمبريج، ترجمة حسن افشار، طهران، ١٩٨٧، ص ٣٢٨ـ٣٢٩؛

G. Sarton, Introduction of the History of Science, Baltimore, 1931, vo1. 11, pp.1099 - 1101.

١٧ ـ كالين أ. رنان، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

١٨ ـ حول طب العيون، راجع:

G. Russel, (The Emergence of Physiological Optics) in Encyclopedia of theHistory of Arabic Science, vo1. 11, pp. 672 - 715; Savage - Smith, (Ibnal - Nafis,s Perfected Book an Ophthalmology), Journal, for the History of Arabic Science, vo1. IV (1980), pp. 147 - 206.

١٩ ـ حول علم العقاقير، راجع: فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٢٧٣ ـ ٤٨١؛ ابوريحان البيروني، الصيدنة، كراتشي، ١٩٧٣، ص ٣ ـ ١٥، ٢١، ١٢٥، ١٢٦؛ اسماعيل الجرجاني، ذخيرة خوارزمشاهي، تحقيق سعيدي السيرجاني، طهران ١٩٧١، ص ٦٨٧؛ عباس النفيسي، «بعض النباتات...»، كتاب تكريم ابن سينا، طهران، ١٩٦٥، ص ٥٥ فما بعد؛ محمد زهير بابا، الاقراباذينات أو دساتير الأدوية العربية، ابحاث الندوة العالمية الاولى لتاريخ العلوم عند العرب، حلب، ١٩٧٧، ص ٥٧٩ فما بعد.

٢٠ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٤٨٥ ـ ٥٢٥.

21 _ D. Jacquart, Savage - Smith, (Europe and Islam), in Western Medicine anIllustrated History, ed. I. London, Oxford 1927, 40 - 53.

22 _ C. Elgood, A. Medical History of Persian and the Estern Caliphate London1951, pp. 57, 142.

٢٣ ـ ابن حوقل، صورة الأرض، ط كرامرس، ليدن، ١٩٦٧، ص ٤٥٤؛ ابن البلخي، «فارس نامه»، ط جي لسترنج وريـنولد الن نـيكلسون، لنـدن، ١٩٢١، ط افسـيت، طهران، ١٩٨٤، ص ١٣٩؛ احمد عيسى بك، مصدر سابق، ص ٣٦٨؛ رشيد الدين فضل الله، سوانح الأفكار الرشيدي، ط محمد تقي دانش بجـوه، طـهران، ١٩٧٩، ص ١٧٣ ـ ١٨٠؛ نفس المؤلف، وقفنامه ربع رشيدي، ط مينوي وايرج افشار، طهران، ١٩٧٧، ص ٢٢٤؛ تيمور الغوركاني، تزوكات تيموري، ترجمة ابي طالب الحسيني التربتي الى الفارسية، اوكسفورد، ١٧٧٣، طبعة اوفسيت، طهران، ١٩٦٣، ص ٣٦٨ و ٣٧٠.

٢٤ ـ ابن هشام، السيرة النبوية، ط مصطفى السقا وابراهيم الأبـياري وعـبدالحـفيظ الشلبي، القاهرة، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م، ج ٣، ص ٢٣٩؛ ابن الدقاق، الانتصار لواسطة عقد الأمصار، بولاق، ١٣١٠، ١٨٩٣، ط اوفسيت، بيروت، القسم ١، ص ٩٩.

٢٥ ـ ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط نزار رضا، بيروت، ١٩٦٥، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٤٦ فما بعد.

٢٦ ـ ابن النديم، الفهرست، ط رضا تجدد، طهران، ١٩٧١، ص ٣٠٥.

٢٧ ـ علي بن يوسف القفطي، مصدر سابق، ص ١٩٥؛ احمد بن علي المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، بولاق، ١٣٧٠، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ ابـن ابي اصيبعة، مصدر سابق، ص ٣٠١ و ٣١٦؛ الدكتور أحمد عيسىٰ بك، تاريخ البيمارستانات في الأسلام، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

٢٨ ـ احمد بن محمد المقري، نفح الطيب، ط احسان عباس، بيروت، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨، ص ٩٧؛ عبدالواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، ط دوزي،

ليدن، ١٨٨١، ص ٢٠٩.

29 _ Turkiye Diyanet Vakfi, Islam Ansiklopedisi, S.V. (Bimaristan) (by ArsalanTerzioglu).

٣٠ ـ احمد بن محمد المقري، عبدالواحد بن علي المراكشي، نفس الصفحة.

31 _ C. Elgood, op. cit., p. 173.

٣٢ ـ عباس اقبال الآشتياني، مجموعة مقالات عباس اقبال الآشتياني، جمع وتدوين محمد دبير السياقي، طهران ١٩٩٠، ص ٢١٦؛ علي بن يوسف القفطي، ص ١٥٨ ـ ١٥٩؛ ابن النديم، مصدر سابق، ص ٣٥٥؛

D.M. Dunolop, Arab Civilization to 1500 A.D., London, 1971, p. 219.

٣٣ ـ محمود نجم آبادي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٧٦٨؛ حسين كريمان، الري القديمة، ج ٢، طهران، ١٩٧٠، ص ٣٦٢؛ ابراهيم بن محمد الاصطخري، المسالك والممالك، ط دخويه، ليدن، ١٩٦٧، ص ٢٤١؛ ابن ابي اصيبعة، مصدر سابق، ١٢١ ـ ١٢٢.

٣٤ ـ حول دور هؤلاء العلماء اليونانيين في تبيين جذور الطب الاسلامي، راجع: فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ج ٣، الطب، علم العقاقير، ترجمة كيكاوس جهانداري، طهران، ٢٠٠١.

٣٥ ـ حول اهميته ودوره في علم النبات الاسلامي، راجع: فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٩٥ـ ١٠٠.

٣٦ ـ حول الحاوي، راجع: فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٣.

٣٧ ـ طُبع هذا الكتاب في بولاق. حول هذا الكتاب ولمزيد من الاطلاع، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٣، ذيل «ابن البيطار»، (هوشنك أعلم).

٣٨ ـ لمزيد من الاطلاع حول ابن سينا وأهمية القانون وطبعاته، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابن سينا».

٣٩ ـ نفس المصدر.

40 _ See: M. Lopez Pinero and F. Bujosa, (Tradicion Y Renoracion de los SaberesMedicos en la Espana del Siglo xv1), Medicina Espanola, vo1. 77, 1978;

M. Steinschneider, Die Arabischen Ubersetzangen Ausdem Grieschischen, Leipzig, 1960.

٤١ ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٤١٧ ـ ٤٢٠.

٤٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٧.

٤٣ ـ ابن سينا، القانون في الطب، ط بولاق، ١٢٩٤ق، ج ١، ص ٩٦.

٤٤ ـ لمزيد من الاطلاع على آراء ابن النفيس وحياته، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابن النفيس» (السيد صادق السجادي).

٤٥ ـ نفس المصدر.

٤٦ ـ نفس المصدر.

٤٧ ـ نفس المصدر.

٤٨ ـ راجع: حنين بن اسحاق، كتاب عشر مقالات في العين، مقدمة مايرهوف، ص ١٧ ـ ٣٥.

٤٩ ـ طُبع هذان الكتابان، الاول بالقاهرة عام ١٩٢٨، والثاني في حيدر آباد الدكن عام ١٩٦٤.

الفصل الخامس

الكيمياء

مقولة الكيمياء محصلة العلم والفن والسحر، والتي أنجبت بشكل تدريجي الشكل الاول للكيمياء. وموضوع الكيمياء عبارة عن تبديل المواد في حضور عامل روحاني غالباً ما يُطلق عليه اسم «حجر الفلاسفة». ويُستفاد في الكيمياء من الفلزات والمعادن، ولكن كان هناك تصور بأن المواد لا تتدخل في عالم الانسان اللامتناهي من خلال وجودها المادي فحسب، وانما كرموز ايضاً. ولذلك نلاحظ في شتى كتابات ونقوش الكيميائيين الحديث عن العلاقة ما بين هذه المواد والعلامات النجومية. كمثال على ذلك: تدل علامة الشمس على الذهب، وعلامة القمر على الفضة، وعلامة عطارد على الزئبق، وعلامة الزُّهرة على النحاس.

كانت الكيمياء علماً يستوعب الروح والكون، وينظر الى الطبيعة كعالم مقدس مولّد للمعادن والفلزات. ولذلك بالرغم من كونه كثير الرمزية والسرية، لكنه صبّ اهتمامه على دراسة الفلزات بشكل دقيق، الامر الذي كان ذا نتائج مفيدة ومثمرة على العالم الواقعي.

صفوة الكلام هي ان الكيمياء كانت تبحث عن مادة يمكن من خلالها تحويل

المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس الى معادن نفيسة كالذهب والفضة، وتعرف تلك المادة بـ «الاكسير». وكانوا يعبّرون عن هذا «الاكسير» بـ «الروح»، وعن الجسم الذي يُعامَل بالاكسير بـ «الجسر»(١).

لابد من التمييز بين الكيمياء الروحانية التي موضوعها الروح وهدفها ايجاد تحوّل فيها، وبين الكيمياء المادية التي تتعامل مع مختلف المواد لاسيما الفلزات والمعادن والتي يستخدمها اهل الصناعات والحرف. غير ان كليهما يستخدم رموزاً ولغة مشتركة، فضلاً عن ارتباط الاثنين بآصرة توصل بين مختلف مراتب الوجود.

الذين يكتبون عن الكيمياء، يكتب بعضهم عن التغييرات الباطنية والنفسية، والبعض الآخر عن التحولات الكيميائية، بينما هناك فريق ثالث يستخدم العمليات الخارجية كمرتكز للتحولات الروحية الباطنية. فبين آثار الكيمياء الاسلامية نجد كتابات العراقي تتعلق بالمجموعة الاولى غالباً، وآثار الرازي ذات صلة بالمجموعة الثانية، بينما آثار جابر بن حيان تدور حول محور المجموعة الثالثة غالباً. اذن رغم ان الكيمياء ذات صلة بالـ (chemistry)، ولكن لا يمكن عدّها مقدمة له لأننا في الكيمياء نواجه علماً يبحث في الروح من جهة وفي عالم المعادن من جهة اخرى.

الكيمياء كعلم منتظم خاص، ظهر في فترة متأخرة من التاريخ. فالى زمان ولادة المسيح عليه السلام، لم يكن أحد ـ لا في الشرق ولا في الغرب ـ ينظر الى الكيمياء كعلم أو فلسفة طبيعية. ففي المغرب وُلدت الكيمياء في الاسكندرية، وفي هذه المدينة تبلورت العقائد والتقاليد المصرية المنسوبة الى هرمس أو نحوت، بواسطة لغة الفلسفة اليونانية. ولربما يمكن القول بوجود مذهبين كيميائيين قديمين: الاول مصري منسوب الى اولومبيو دوروس، والآخر افلاطوني حديث منسوب الى ستفانوس(٢).

من خلال اقصاء الكيمياء الصينية والكيمياء الهندية اللتين لكل منهما كتابات كثيرة، وكثير من المعتقدات الخاصة بمعرفة الكون الشبيهة بالكيمياء الغربية والاسلامية، يمكن تقسيم المذاهب المنشطرة عن الاسكندرية ـ والتي وردت فيما بعد

الى الجوانب الباطنية للاسلام والمسيحية ـ الى اربع:

البيزنطية، والعربية والفارسية (الاسلامية)، واللاتينية، وما بعد القرون الوسطى الغربية(٣).

الكيمياء الاسلامية ظهرت بعيد الاسلام بسرعة، وذلك في القرن الأول الهجري، ولديها نهج متواصل الى يومنا هذا. وهناك الكثير من المتون التي كُتبت في القرون الاثني عشر الماضية، وتبحث في جميع مراحل هذه الصناعة. والتي من اهمها مجموعة جابر بن حيان(٤)، حيث يُعد اسم «جِبِر» أعظم حجة في الكيمياء ليس في عالم الاسلام فحسب وانما في العالم الغربي أيضاً.

وُلد جابر بن حيان في «طوس» وعاش وسكن في الكوفة. وكان شيعياً وتلميذ الامام جعفر الصادق عليه السلام، ولم يكن على علاقة جيدة مع العباسيين. عاش منذ اواخر القرن الثاني وحتى اوائل القرن الثالث الهجري.

جابر بن حيان يقول بالكلية في الطبيعة، وكانت لديه فلسفة تقوم على مفهوم العالم الصغير والعالم الكبير، ويعتقد بالعمل المتبادل بين القوى الأرضية والسماوية. ويلعب عالم المعادن اهمية خاصة في رؤيته ويشمل ظواهر من قبيل استحالة المعادن الخسيسة، والذهب أيضاً.

يأخذ بفكرة ارسطو المتحدثة عن العناصر الأربعة والكيفيات الأربع، ويستنتج من الكيفيات الأربع اقنومي الزئبق والكبريت، اللذين لهما حضور منذ ذلك الحين في الكيمياء العربية والاوربية.

هذان الاقنومان ليسا هما المادتان اللتان نعرفهما باسم الزئبق والكبريت، وانما هما أصلان عمليان، على غرار اقنيمي الذكر والأنثى عند الصينيين واللذين يعرفان بـ «يين» و«يانغ».

فمن التزاوج بين هذين الاقنيمين ظهرت جميع الفلزات المختلفة الموجودة في الطبيعة. فجنس المعدن يعتمد من جانب على نسبة الزئبق والكبريت، ومن جانب آخر على النفوذ السماوي الذي يمتزج تحته هذان الاقنومان. ويتدخل النفوذ

السماوي في المعدن، لأن لجميع المعادن طبعاً «غير طبيعي» و«ماوراء أرضي»، ولأنها علائم الكواكب السيارة على سطح الارض. كما انه يؤمن بوجود ارتباطات عددية بين المعادن.

كل كيفية من الكيفيات الأربع (الحارة، والباردة، والجافة والرطبة) ينبغي ان تقسّم الى ٤ درجات، وكل درجة الى ٧ أجزاء فيكون مجموعها ٢٨ جزءاً بعدد الحروف العربية.

كذلك توجد أربع ماهيات يعبّر عنها بالأعداد ١ و٣ و٥ و٨، والتي يكون حاصل جمعها العدد (١٧)، الذي يُعد مفتاح معرفة بناء العالم. ويرتبط العدد (١٧) مع مربع سحري تكون اعداده المتشكلة على صلة بالصف الفيثاغوري للعلامات الموسيقية والنسب البابلية في فن العمارة، ومزار باسم «مينغ تانغ» (قاعة النور) الذي أقامته الملكة «وو» في الصين كرمز للجنة عام ٦٨٨ م.

جابر بن حيان كان يسعى في فكرته الى ايجاد انتظام بين المواد الكثيرة المتناثرة في الطبيعة، غير انه أوجد هذا الانتظام من خلال ايجاد ارتباط ما بين الطبيعة وماوراء الطبيعة.

بظهور جابر بن حيان، خرجت الكيمياء عند المسلمين من صورة «صنعة الذهب الخرافي» الى صورة «العلم التجريبي المختبري». وانهمك في تقطير السوائل الخالصة كالماء، والخل، والزيت، والدم، وكذلك عصارة الخضروات، والفواكه، والحيوانات، بشكل خالص أو ممتزج. وكان يعتقد انه كلما قطّر الماء أُضيفت مادة جديدة الى هذا السائل، حتى يصل عدد هذا التقطير الى سبعمائة.

يعتقد جابر ان من الممكن اكتشاف الاكسير عن طريق غليان الذهب في مختلف السوائل بشكل تدريجي الى الف مرة ولاريب في ان ملاحظة هذه النتائج تكشف ـ شئنا ام أبينا ـ عن الجهود العلمية الحثيثة التي بذلها جابر في طلب الذهب أو الاكسير الذي باستطاعته تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة.

استطاع جابر ان يكتشف طريقة التقطير الجزئي، أي التقطير المتكرر للسوائل.

وحصل على حموضة العصارة البائتة بواسطة التقطير الجزئي للعصارة. وعرف الاستخدام المجدد لاكسير المنغنيز في صناعة الزجاج، واستخرج الزرنيخ والأثمة من سولفاتها، ووجد كاربونات الخارصين، وعرف كيف يصفي المعادن وملح النشاور أثناء تصعيد براز وبول الحيوانات.

عدد الآثار التي اسم مؤلفها جابر، كبير الى درجة بحيث يحوم الشك حول انتساب بعضها اليه. توصل «باول كراوس» ـ الذي يُعد من اصحاب الرأي في العلم الاسلامي ـ من خلال دراسة خاصة في المجموعة الجابرية، الى النتيجة التالية وهي ان بعض هذه الآثار، من تأليف الاسماعيلية في القرن الرابع الهجري.

ينبغي القول ان معظم ذلك الذي ليس لجابر، كتبه الكيمياويون المتأخرون الذين ينتمون إلى مذهبه. والكتب المتعددة المندرجة في المجموعة الجابرية، تبحث في جميع الموضوعات تقريباً مثل معرفة العالم، وأحكام الفلك، والكيمياء، والموسيقى، وعلم الأعداد والحروف وغيرها. وفي بعض هذه العلوم امتزجت بعض الملامح الباطنية للاسلام مع المذهب الفيثاغوري والمدرسة الهرمسية الشرقية، بل حتى مع عناصر من الشرق الأقصى. وهذه جميعاً ذات اهمية كبيرة ككل، إنْ من حيث نفسها، وإنْ من اجل فهم العلم القديم.

الرازي، يعد اعظم طبيب سريري اسلامي. وكان كيمياوياً قبل ان ينطلق لدراسة الطب. وقيل ان بصره قد ضعف بسبب التجارب الكيمياوية الكثيرة التي قام بها، ولذلك انصرف عن الكيمياء بائساً. ويرى نفسه تلميذاً لجابر بن حيان، بل ان معظم عناوين مؤلفاته، شبيهة بعناوين المجموعة الجابرية. غير ان الكيمياء الجابرية مبتنية على تفسير باطن الطبيعة ككتاب تكوين، وهو ما يُعد من الاصول العقائدية في التشيع والتصوف.

فعن طريق استخدام هذا الاسلوب التأويلي، يتصل المعنى الباطني لأي علم من العلوم الجابرية ـ لاسيما الكيمياء ـ بالجوانب الظاهرية والظهورات من جهة،

وبمعناها الرمزي والباطني من جهة اخرى.

الرازي ومن خلال رفض التأويل الروحاني، تجاهل الجانب الرمزي للكيمياء وأخذ يتعامل معها كـ (chemistry).

كتبه الكيمياوية تُعد في الحقيقة اولى الكتب في علم الكيمياء. فتبويبه الدقيق للأجسام عمل مهم تم على اساس هذه الرؤية للكيمياء. وكتابه «سر الأسرار» ـ الذي يُعد اهم مصنفاته الكيمياوية ـ هو في الواقع كتاب في علم الكيمياء ولكن باستخدام اصطلاحات الكيمياء القديمة. فنلاحظ فيه ذكر العمليات والتجارب الكيمياوية التي اجراها الرازي نفسه، ويمكن ان تنطبق مع ما هو متعارف في الكيمياء الجديدة كالتقطير، والتكليس، والتبلور، وغيرها.

الرازي شرح في هذا الكتاب وآثاره الاخرى العديد من الآلات الكيمياوية كالقرع، والانبيق، والقابلة، والآثال، والقدر، والمصباح الزيتي، والموقد، وحجر الهاون وغيرها والتي لازال معظمها يُستخدم الى اليوم.

طبعاً الرازي ذو النزعة العقلية كان يعارض معظم رموز الكيمياء وأسرارها، وركز جهوده على النتائج التجريبية المتمخضة عن أعمال الكيمياويين، ورغم ذلك كانت لديه نزعة نحو استخدام لغة الكيمياويين.

كان يقسّم المواد بحسب عالمها الى: حيوانية، ونباتية، ومعدنية. وهو تقسيم كان نافعاً في علم العقاقير. وكان يهتم بالاستخدامات الطبية للمركبات الكيمياوية. ورغم عدم صحة الرواية التي تقول بأنه اول من استخدم الكحول طبياً، إلّا انه هو الذي بدأ بتحول الكيمياء الاسلامية الى علم الكيمياء، ويمكن عدّه أول امام لعلم الكيمياء في الاسلام(٥).

في القرن الرابع الهجري كتب ابن سينا والفارابي حول الاكسيرات وبعض المواضيع ذات الصلة بالكيمياء، بينما لم يكتبا شيئاً حول الكيمياء نفسها. وبعد قرن من ذلك دوّن ابو الحكيم محمد بن عبد الملك الصالحي الخوارزمي المعروف بالكاثي

الذي كان يعيش في بغداد رسالة في حوالي عام ٤٢٦ هـ / ١٥٣٤، أسماها «عين الصنعة وعون الصناع». ويُعدّ أثره هذا مرشداً مفيداً في مجال الآلات والمعدات الكيمياوية.

ابو القاسم العراقي، كيميائي القرن السابع الهجري، ومؤلف أحد أشهر الكتب الكيمياوية الاسلامية باسم «المكتسب في زراعة الذهب»، ويُعدّ من تلامذة جابر ابن حيان. وظل وفياً لتعاليم جابر وأخذ يدرس الخواص الظاهرية والفيزياوية للمواد مع مفهومها الرمزي ومن حيث ارتباطها بجوانب علم النفس والقضايا الروحانية، على العكس من الرازي الذي كان يولي اهمية اكبر نحو الخواص الكيمياوية.

القسم الأعظم من كتابه عبارة عن خلاصة لتعليمات جابر بن حيان. كما انه ومثل سائر الكيميائيين، لم يكن اسيراً لنظرية جديدة، وانما كان ينطلق في منتهى الأمانة عن آراء اساتذة الفن، وكان مكملاً لمسارهم.

بعض الكيمياويين كالعراقي، كانوا يقولون بمبدأ الهي للكيمياء، ولذلك كانوا يحرصون على حفظ اصولها الأساسية. وهذا النقص في انتشارها وتكميلها، ليس معناه ان اعمالهم كانت تكرارية، أو انهم كانوا يحجمون عن النشاطات العقلية، النشاطات العقلية من وجهة نظرهم ليست خلق أفكار جديدة وانما عبارة عن جذب مبادئ ذلك الفن في صورة حية. اذن النشاط العقلي لأولئك العلماء كان عبارة عن ازاحة الحجب عن الرموز ونيل اصول صنعة الكيمياء التي لا تقبل التغيير، وليس الانطلاق للتفكير في مملكة المعدنيات على أمل ايضاحها وفق نظريات جديدة.

العراقي وعلى غرار جابر، كان يعتبر جميع الفلزات من نوع واحد، والاختلاف فيما بينها اختلافاً عرضياً. وكان يقيس هذا النوع بأنواع النباتات والحيوانات. لكنه كان يعبّر عن تلك الأفكار بلغة كانت تنم عن براعته في الكيمياء وعن ان عمله

ليس مجرد تكرار لأفكار جابر. ولذلك كان لديه تصور عن المادة الأولية شبيه بتصور جابر، لكنه كان يعبّر عن هذا التصور بلغته الخاصة(٦).

في القرن السادس الهجري وبعد ترجمة النصوص الكيمياوية من العربية الى اللاتينية، ازدهرت الرغبة في الكيمياء في الغرب. واستمر هذا الاتجاه حتى القرن السابع عشر بل وحتى القرن الثامن عشر الميلادي. وأقدم متن لاتيني معروف، ترجمته جمعية الفلاسفة من العربية. ومن بين اقدم الباحثين الكيمياويين الذين لديهم تأليفات في هذا الحقل، ينبغي ذكر كل من روجر باكون، والبير توس، وماغنوس، وأرنولدو يلا نوفائي، وريموند لولي، ثم نيكولاس فلامل.

عبد الله بن علي الكاشاني، عالم كيمياوي مسلم في القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجري. وصل الى ايدينا منه كتاب بخط يده، فرغ منه في عام ٧٠٠ هـ وصف فيه الخزف المطلي بالأصباغ (صناعات الكاشاني). ومن هذا المنظار لا يُعدّ من اصحاب الصناعة وانما من علماء الكيمياء(٧).

عز الدين الجَلدَكي (ت ٧٤٣ هـ)، لربما يُعدّ آخر كوكب متألق في سماء الكيمياء. كان يعيش لفترة طويلة في القاهرة، ويجوب العديد من المدن، وأقام في دمشق ايضاً. نقل الكثير عن أصحاب الكيمياء واتسم بالدقة والأمانة في أعماله. ورغم أن معظم كتبه عبارة عن شرح وتعليق على كتب المتقدمين، كانت كتبه مصادر للدروس ومنطلق لفهم عصره وما بعده.

من كتبه: المصباح في اسرار علم المفتاح؛ وبغية الخبير في قانون طلب الاكسير؛ والبدر المنير في أسرار الاكسير(٨).

الأمر الثابت هو ان عمل الكيميائيين في العالم الاسلامي، كان يحظى بأهمية خاصة.

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ السيد حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة أحمد آرام، ج ٢، طهران، ١٩٨٠، ص ٢٣٤؛ علي اصغر الحلبي، تاريخ تمدن الاسلام. (عدة دراسات في الثقافة والتمدن الاسلاميين)، ج ١، طهران، ١٩٨٦، ص ٢١٣.

٢ ـ السيد حسين نصر، المصدر السابق، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٥؛ علي اصغر الحلبي، المصدر السابق، ص ٢٢٣ و٢٢٦ و٢٣٣؛ عمر فروخ، تاريخ العلم عند العرب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤، ص ١٤٧.

٣ ـ علي اصغر الحلبي، المصدر السابق، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠؛ الدوميلي، العلوم الاسلامية ودورها في التحولات العلمية العالمية، ترجمة محمد رضا الرضوي، اسد الله العلوي، ج ١، مشهد، ١٩٩٢؛ ص ٢٨١ ـ ٢٨٤.

٤ ـ حول شخصية جابر بن حيان وآثاره ونشاطاته العلمية في الكيمياء، راجع: جورج قنواتي «الخيمياء العربية»، ص ١١٠٥ ـ ١١٠٧، في موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج ٣ (التقانة، الكيمياء، علوم الحياة)، اشراف: رشدي راشد، بمعاونة ريجيس مورلون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٧؛ كالين ا. رنان، تاريخ علم كمبريج، ترجمة حسن افشار، ج ١، طهران، ١٣٦٦، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٥، السيد حسين نصر، مصدر سابق، ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ علي أصغر الحلبي، مصدر سابق، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٦؛ عمر فروخ، مصدر سابق، ص ١٤٧؛ غوستاف لوبون، حضارة الاسلام والعرب، ترجمة هاشم الحسيني، طهران، اسلامية، ١٩٦٨، ص ٦١١ ـ ٦١٥.

٥ ـ حول الآثار والنشاطات العلمية للرازي في الكيمياء، راجع: السيد حسين نصر، مصدر سابق، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ جورج قنواتي، مصدر سابق، ص ١١٠٨ ـ ١١١٢؛ علي

اصغر الحلبي، مصدر سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨؛ كالين ا. رنان، مـصدر سـابق، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

٦ ـ بشأن وجهة نظر أبي القاسم العراقي في الكيمياء، راجع: عمر فروخ، مـصدر سـابق، ص ٩٤؛ السيد حسين نصر، مصدر سابق، ص ٢٦٧ ـ ٢٧١؛ علي اصغر الحلبي، مـصدر سابق، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٧ ـ حول عبد الله بن علي الكاشاني، ظ: علي اصـغر الحـلبي، مـصدر سـابق، ص ٢٣٤؛ الدوميه لي، مصدر سابق، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

٨ ـ جورج قنواتي، مصدر سابق، ص ١١١٦.

الفصل السادس

الفلسفة

الفلسفة مشتقة من المفردة اليونانية «فيلسوفيا»، بمعنى «حب العقل ومتابعته». ويرى سقراط نفسه انه محب للحكمة. ويعتبر السوفسطائيون انفسهم علماء هدفهم تعليم الآخرين. وكان سقراط يعارضهم ويرى ان الفرق بينهم وبينه هو انهم لا يعلمون بأنهم لا يعلمون ـ أي مصابون بالجهل المركب ـ بينما هو يعلم انه لا يعلم، أي يعاني من الجهل البسيط. ومنذ ذلك الحين وجدت الفلسفة ـ بل والفيلسوف ايضاً ـ المعنى الاصطلاحي.

البعض يُعرِّف الفلسفة بأنها علم بالوجود من حيث هو وجود، والبعض يُعرِّفها بأنها العلم بحقائق الأشياء على اساس قابلية الانسان.

اوغوست كونت (ت ١٨٥٧ م) يعتقد ان الانسان كان يريد ولازال يـريد ان يوضح الحوادث الطبيعية، واجتاز الفكر البشري خلال ذلك ثلاث مراحل هـي: الربانية (الالهية)، والفلسفية (الميتافيزيقية)، والتحصلية (العلمية أو الوضعية).

كونت يرى ان من الممكن البحث عن هذا القانون من خلال القاء نظرة على التاريخ المطلق للعلم وتاريخ أي علم. كما يمكن فضلاً عن مسار الحياة النفسانية لكل

فرد، اثبات المراحل التالية ايضاً وهي الطفولية (الربانية)، والشبابية (الفلسفية)، ثم التحصلية. ومع ذلك فجوهر الفلسفة عبارة عن فكرة منظمة على التجربة من اجل استحصال رؤية عقلانية للعلم ومكانة الانسان(١).

الفلسفة تقسم في العالم الاسلامي عادة الى فلسفتين:

١ـ الفلسفة المشائية Peripathetic Philosophy: وتُنسب إلى ارسطو، وتقوم على اساس الاستدلال واعتبار العقل، وكان يروِّج لها ابو يعقوب اسحاق الكندي، وابو نصر الفارابي، وابو الحسن العامري، وابن سينا، والامام الفخر الرازي، وابن رشد، ثم توبعت في الغرب. والمشاؤون هو الاسم الذي أُطلق على أرسطو وتلامذته لأنهم كانوا يمارسون بحوثهم العلمية وهم يمشون.

٢ـ الفلسفة الاشراقية Intulitive Philosophy: وهي اقدم انواع الحكمة وتقوم على العمومية والبساطة، ولذلك سميت بالحكمة الاشراقية نظراً لوضوحها وبساطتها.

رائد هذه الفلسفة هو شهاب الدين السهروردي (قُتل ٥٨٧ هـ) وأتباعه كالشهرزوري، والعلامة قطب الدين الشيرازي وغيرهما(٢).

في العالم الاسلامي يُعدُّ أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن صباح بن عمران بن اسماعيل بن الأشعث بن قيس الكندي (١٨٥ ـ ٢٦٠ هـ) اول فيلسوف مسلم، وأول مسلم انبرى للبحث في العلم والفلسفة. ولذلك يُدعى «فيلسوف العرب».

كانت الكوفة والبصرة تتنافسان في القرنين الهجريين الثاني والثالث. وكانت الكوفة مركز دراسات العلوم العقلية، وأقبل الكندي على تعلم العلم والفلسفة في مثل هذه الأجواء. فدرس اليونانية والسريانية، وترجم آثاراً قيمة للعربية. وأعاد النظر في ترجمة الحمصي لتاسوعات افلوطين.

آثار الكندي التي قيل انها تبلغ نحو ٢٧٠ أثراً، تقسّم الى ١٧ مجموعة مثل: الفلسفيات، والمنطقيات، والحسابيات، والكريّات، والموسيقيات، والنجوميات،

والهندسيات، والطبيات، وغيرها. وهذا يشفُّ عن علمه بشتى العلوم والمعارف.

كان اول من وفّق بين الدين والفلسفة، ومهّد الطريق للفارابي، وابن سينا، وابن رشد. فسار وفق اسلوب المنطقيين فهبط بالدين الى مرتبة الفلسفة من جهة، وعدّ الدين علماً الهياً وارتفع به عن مستوى الفلسفة من جهة اخرى بحيث لا يُعرف هذا العلم إلّا بواسطة قوة نبوية. وبهذا التفسير الفلسفي يكون قد جمع بين الدين والفلسفة(٣).

محمد بن زكريا الرازي، الذي كان رئيساً لبيارستان (مستشفى) الري في عهد المنصور بن اسحاق بن أحمد أسد (حكم ٢٩٠ ـ ٢٩٦ هـ)، قرأ الفلسفة على البلخي، وكان على معرفة جيدة بالفلسفة والعلوم كما يقول ابن النديم.

خلّف الرازي آثاراً كثيرة، حتى ان ابن النديم قال ان له ١٤٧ مصنفاً. وما هو موجود من آثاره الفلسفية:

١ـ الطب الروحاني؛ ٢ـ السيرة الفلسفية؛ ٣ـ امارات الاقبال والدولة؛ ٤ـ كتاب اللذة؛ ٥ـ كتاب العلم الالهي؛ ٦ـ مقالة في ما بعد الطبيعة.

لم يكن لديه نظام منسجم في الفلسفة، لكنه كان يُعرَف بالقياس الى ظروف عصره، أحد اقوى العلماء والمفكرين المسلمين في تاريخ الفكر البشري. كان يقول باصالة العقل ويستند الى قوة العقل بلا حدود، ولديه ايمان بالحركة نحو الله المتعال، ولكنّ تعصبه لاصالة العقل لم يدع مجالاً للوحي، والالهام، والشهود(٤).

بفعل الهجمات العنيفة التي شنها الرازي على أتباع النظر والقياس، والمعتقدين بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ومعاداته للأديان، والاهتمام ببعض المبادئ الفلسفية الايرانية، والفلاسفة ما قبل أرسطو لاسيما «ذيمقراطيس» (٣٧٠ ـ ٤٦٠ هـ)، والعقائد الخاصة التي لديه، تأجج ضده غضب فريق كبير من العلماء المسلمين. فدعاه البعض بالمتطبب الذي لا حق له بالتدخل في المباحث الفلسفية، ووصفه آخرون بالملحد كأبي حاتم الرازي، والجاهل كناصر خسرو وموسى بن ميمون

الاسرائيلي والمرزوقي، والغافل كناصر خسرو، والمهوس الجسور كناصر خسرو، وذي الادعاءات والخرافات الباطلة كابن حزم، والهوس كناصر خسرو، والهذيانات، كموسى بن ميمون.

يقول ابن سينا في ردّه على تساؤلات البيروني: «وكأنك أخذت هذا الاعتراض... عن محمد بن زكريا الرازي المتكلف الفضولي في شروحه في الالهيات، تجاوز قدره في بط الجراح، والنظر في الأبوال والبرازات، لاجرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه».

صُنِّف الكثير من الكتب في أقوال الرازي في حياته ومن بعده. وكانت أفكاره وعقائده مشهورة لدى الفلاسفة والمتكلمين الى درجة بحيث لم يجد معظم المفكرين المعاصرين له أو الذين تلوه، بدأ من رفض تلك الأفكار خاصة ما ورد في كتابه المعروف في الفلسفة الالهية.

ومن بين الذين كتبوا رداً عليه ما يلي(٥):

١ ـ ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي، رئيس معتزلة بغداد (ت ٣١٩ هـ)، وكان معاصراً للرازي، وكتب عدة ردود على كتاب الرازي «العلم الالهي».

٢ ـ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، الف كتاب: في الرد على الرازي في العلم الالهي.

٣ ـ أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضي (ت ٤٣٠ هـ)، صاحب كتاب «نقض على أبي بكر الرازي المتطبب رأيه في الالهيات والنبوات».

٤ ـ أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهر الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، اورد في كتاب «الفصل في الملل» انه ألف كتاباً عنوانه: التحقيق في نقض كتاب العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب.

٥ ـ أبو الحسن علي بن رضوان الطبيب المصري (ت ٤٦٠ هـ) صاحب كتاب

«في الرد على الرازي في العلم الالهي واثبات الرسل».

٦ ـ أبو معين ناصر خسرو القبادياني (ت ٤٨١ هـ)، رفض في كتاب «زاد المسافرين» وكتاب «بستان العقل» الكثير من آراء الرازي في قدم الهيولى و اختلاف العناصر والمكان والزمان وكيفية حدوث العالم واللذة، وناقش آراءه بالتفصيل.

٧ ـ ابو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الاسرائيلي القرطبي (ت ٦٠١ هـ)، رفض في فصل من كتاب «دلالة الحائرين» كلام محمد بن زكريا واعتبره طبيباً فحسب وليس فيلسوفاً.

٨ ـ ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي (ت ٢٦٨ هـ)، كان لديه نقض على «الطب الروحاني» للرازي، وكتب الرازي جواباً عليه باسم «كتاب في نقض الطب الروحاني على ابن اليمان». وورد في بعض النسخ «ابن التمار» بدلاً من «ابن اليمان». وفي مثل هذه الحالة ينبغي ان يريد به أبا بكر حسين التمار الدهري المتطبب، الذي حضر بعض المناظرات التي كانت تدور بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي، وكان من المعارضين المتشددين للرازي.

٩ ـ ابو الحسن شهيد بن حسين البلخي (ت ٣٢٥ هـ)، وكانت لديه ردود على الرازي، وكتب الرازي كتاباً في رفض انتقاداته لآرائه في اللذة أشار اليه ابن النديم: كتاب في نقضه على سهيل (شهيد) البلخي فيما ناقضه به في أمر اللذة. ويقول ابن النديم انه كانت تدور مناظرات بين شهيد والرازي، وكان كل منهما يكتب نقضاً على الآخر.

ورد رأي شهيد في «اللذة» في كتاب «صوان الحكمة» لأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني (ت نحو ٣٧١ هـ)، ولربما هو جزء من كتاب نقضه لنظرية الرازي في اللذة(٦).

١٠ ـ ابو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الاصفهاني (ت ٤٢١ هـ)،

الذي رفض في كتاب «الأزمنة والأمكنة» رأي الرازي في الزمان والمكان واعتقاده بالقدماء الخمسة.

١١ ـ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، انتقد في كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين» اعتقاد الرازي بالقدماء الخمسة. وتحدث الامام الفخر الرازي ايضاً في كتاب «المطالب العالية» الذي صنفه في عام ٦٠٣ هـ ـ أي قبيل وفاته بثلاث سنوات ـ عن آراء الرازي في الزمان بشكل مفصل، وأورد العديد من الأدلة في رفضها. كما أشار في مناظراته الى مذهب الرازي في أمر «الخلق».

١٢ ـ نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي (ت ٦٨٥ أو ٦٩٣)، صاحب كتاب «المفصل في شرح المحصل»، الذي شرح فيه كلام الامام الفخر الرازي في الرد على الرازي.

ابو نصر الفارابي، يُعدُّ بعد الرازي أعظم فيلسوف مسلم له مقام شامخ في تاريخ العلوم العقلية، لاسيما في تأييد فلسفة افلاطون وأرسطو، والتقريب بينهما على غرار الافلاطونيين الجدد، والتوفيق بين اصول الحكمة والاسلام.

قرأ الفارابي الفقه والحديث وتفسير القرآن، وتعرَّف في بغداد على كبار الفلاسفة والمنطقيين، حتى لقب بلقب «المعلم الثاني»(٧). ولديه الكثير من المؤلفات التي يقال انها تبلغ ٧٠ مؤلفاً.

تقسم مصنفاته عادة الى قسمين: منطقية، ودراسات اخرى. مصنفاته المنطقية ذات صلة بكتاب «ارغنون» لأرسطو وتفسيره وشرحه. اما دراساته الاخرى فانها في مجال الفلسفة، والطبيعيات، والرياضيات، وما بعد الطبيعة، وعلم الأخلاق، والسياسة. صنَّف معظم آثاره في بغداد ودمشق.

فلسفته وعلى ضوء دراسته لآراء القدماء جعلها ـ وخلافاً للماضي ـ منطبقة مع المحيط الثقافي الخاص الذي كان يعيش فيه. فهو يعتقد أن الفلسفة واحدة

بالأساس، وبما ان هدفها هو البحث عن الحقيقة وطلبها، لذلك ينبغي ان تكون متوافقة ومتحدة. يرى كذلك ان الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية منسجمتان في الواقع ما خلا المسائل الصورية، ولذلك أسس فلسفة حديثة من خلال التوفيق بين الاثنين. فالنظام الفكري للفارابي يقوم على مفاهيم حديثة ومعاصرة. وقد دافع عن العلم والتجربة وأنكر علم التنجيم(٨).

احمد بن محمد بن يعقوب الملقب بمسكوية، كان زرادشتياً في بادئ الأمر ثم اعتنق الاسلام. ولد في حوالي ٣٢٠ أو ٣٣٠ هـ. تعلم التاريخ على أبي بكر أحمد ابن كامل القاضي (ت ٣٥٠ هـ). وكان اميناً لمكتبة ابي الفضل بن العميد لمدة ٧ أعوام. وأقام بعض الوقت عند المهلبي الوزير، وتوفي في صفر عام ٤٢١(٩).

الآثار التي خلفها:

١ ـ الفوز الأكبر؛ ٢ ـ الفوز الأصغر؛ ٣ ـ أُنس الفريد ويشمل لطائف وأشعاراً وأمثالاً وحكماً؛ ٤ ـ تجارب الأمم؛ ٥ ـ ترتيب السعادة، في الاخلاق والسياسة؛ ٦ ـ المستوفى؛ ٧ ـ الجامع؛ ٨ ـ السير؛ ٩ ـ جاويدان خرد (فارسي)؛ ١٠ ـ تهذيب الأخلاق؛ ١١ ـ رسالة في اللذة والألم، في جوهر النفس؛ ١٢ ـ أجوبة وأسئلة في النفس والعقل؛ ١٣ ـ رسالة في جواب على سؤال علي بن محمد أبي حيان الصوفي؛ ١٤ ـ طهارة النفس.

كتاب «الفوز الأصغر» رسالة فلسفية عامة شبيهة كثيراً بآراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي. ابتدأ هذا الكتاب بأدلة وجود الله ثم تناول الروح وانواعها، ثم النبوة. وسعى لاثبات تحقق الخلق من العدم (Ennihilo)، وتغيّر الصور باستمرار وثبات شكل المادة. الصورة الاولى تعدم، والصورة التالية تتحول من العدم الى الوجود. وبهذا تخلق جميع الظواهر من العدم.

نظرية التكامل عنده ذات أربع مراحل تكاملية: جمادية، ونباتية، وحيوانية، وانسانية. ويعتقد أن في الانسان شيئاً باسم الروح يدرك الامور الحاضرة والغائبة،

والمحسوسة والمعقولة، ويمكنه ادراك الامور المادية المعقدة.

يقوم علمه النفسي على مذهب رومي قديم، شيّده افلاطون وأرسطو(١٠).

ابن سينا، يُعدّ أعظم فيلسوف اسلامي ذي نظام فلسفي راسخ ومتألق. الخصوصية المهمة والبارزة لابن سينا التي صاغت منه شخصية فذة وفريدة ليس في العالم الاسلامي فحسب وانما في الغرب طوال العصور الوسطى أيضاً هي انه استطاع تعريف بعض المفاهيم الأساسية في الفلسفة تعريفاً مستدلاً ونموذجياً.

آراؤه على صعيد وجود العلاقة بين النفس والبدن، ونظرية المعرفة، ونظرية النبوة، والله والعالم، استطاعت أن تنفذ في الشرق والغرب. فكان يعتقد انه لا يمكن تقديم وجود عيني من خلال الصورة والمادة، بل ما يتاح في هذا الطريق هو الكيفيات الذاتية والعرضية للأشياء. ويكشف في كتاب الشفاء عن العلاقة بين الصورة والمادة لاسيما في المقالة الثانية في الفصل الرابع، والمقالة الرابعة في الفصل الأول(١١).

نظريته على صعيد ارتباط النفس بالبدن، متأثرة بأرسطو الى حد كبير، ولكنه ـ على العكس من أرسطو ـ يسعى من جهة لاثبات هذه المسألة عن طريق المعرفة الذاتية المباشرة، ويحاول من جهة اخرى اثبات تجرد العقل.

ابن سينا يقول بتمايز بين الادراك الباطني والادراك الخارجي ويسعى لتبويب الاعمال على أساس كيفي. وتعد نظريته في الوهم، احدى أمهات اجزاء نظريته في علم النفس. والادراك الحسي عنده لا يتحقق إلّا في مجال الكيفيات الادراكية لشيء ما كاللون والطعم.

نظرية ابن سينا في النبوة تقوم على أربعة مستويات: عقلائي، وتخيلي، واعجازي، وسياسي اجتماعي. وهو يستند الى عالمين عقلي وديني يبلوران الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي. فمن الناحية العقلية تثبت ضرورة الوحي بشكل مستدل، ويعتقد بأن البصيرة العقلية ـ الروحية تؤلف أسمى المواهب التي وهبها الله

تعالى للرسول ﷺ. فروح الرسول قوية الى درجة بحيث تقدم المفاهيم العقلانية في صورة حية وفاعلة، ويعرضها كايمان على الناس.

في نظرية الله والعالم، يعتبر الله تعالى واجب الوجود، وكل موجود آخر سواه، ممكن الوجود، لأنه محتاج في وجوده الى واجب الوجود. اذن فالعالم بحاجة الى الله منذ الأزل، والمادة والصورة كلاهما بحاجة اليه من اجل ان يتحقق وجودهما(١٢).

في القرن الرابع الهجري، ظهرت الى الوجود في البصرة جمعية سرية فلسفية ودينية وسياسية تحمل اسم «اخوان الصفا». وكان من ابرز شخصياتها: زيد بن رفاعة. ومن افرادها ايضاً: ابو العلاء المعري، ابن الراوندي، وأبو حيان.

هؤلاء مجموعة مفكرة لديها اعتقاد بالأفكار العرفانية لافلاطون، والفيثاغوريين، والصوفية، الى جانب الفلسفة المشائية والاصول الشيعية. وتهتم بأربع مراتب في تعليم أفكارها:

المرتبة الاولى خاصة بالمبتدئين وتشمل من تتراوح أعمارهم بين ١٥ ـ ٣٠ عاماً يدعون بالإخوة الأخيار الرحماء. والمرتبة الثانية وتشمل اعضاء تتراوح اعمارهم بين ٣٠ ـ ٤٠ عاماً يدعون بالاخوة الأخيار العلماء. والمرتبة الثالثة خاصة بالأعضاء الذين تتراوح أعمارهم بين ٤٠ ـ ٥٠ عاماً ويدعون بالاخوة الفضلاء الكرماء. والمرتبة الرابعة تشمل من تزيد اعمارهم عن الخمسين وهم الحكماء.

اجتماعات الاخوان وتعاليمهم سرية تماماً. ولديهم ٥١ رسالة، ويؤمنون بالتوافق بين جميع الأديان والمذاهب كالاسلام، واليهودية، والنصرانية، والزرادشتية، والمانوية، والمذاهب الفلسفية كالسقراطية، والافلاطونية، والآراء العرفانية الاسلامية.

العلوم الالهية تقسم من وجهة نظرهم الى:

١ ـ معرفة الله وصفاته؛ ٢ ـ علم الروحانيات؛ ٣ ـ علم النفسانيات؛ ٤ ـ علم

المعاد؛ ٥ ـ علم السياسات الذي ينقسم بدوره الى: أ ـ السياسة النبوية؛ ب ـ السياسة الملوكية؛ ج ـ السياسة العامة؛ د ـ السياسة الخاصة؛ هـ ـ سياسة الذات.

في عهد السلاجقة (حكموا: ٤٢٩ ـ ٥٥٢) ظهر الكثير من العلماء والمفكرين. فكان هذا العهد متزامناً مع كثرة العلماء والمؤلفات لاسيما كتب الفقه والكلام والحديث. ويُعدّ ذيوع البحث والجدل، لاسيما بين علماء اهل السنة من خصوصيات هذه المرحلة(١٣).

ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد في النصف الثاني من القرن الخامس. وأقبل على حلقات دروس العلماء ومجالس وعظهم وخطاباتهم. وقرأ العلوم الدينية والأدبية على الامام ابي نصر الاسماعيلي، وأحمد الرادكاني. ولم يكد يبلغ الثلاثين من عمره حتى تعلم جميع العلوم والفنون المتداولة كالأدب، والفقه، والأخلاق، والاصول، والكلام، ومبادئ الفلسفة.

كتاب «احياء علوم الدين»، يُعدّ أهم كتب الغزالي، كتبه باللغة العربية في المواعظ العربية من المواعظ، والحكم، والأخلاق، والمسائل الدينية. ويتألف من ٤ أقسام: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات(١٤).

كتابه الآخر هو «المنقذ من الضلال»، ويُعدّ لا نظير له من نوعه. ولديه ايضاً كتاب يحمل عنوان «مقاصد الفلاسفة» وهو من افضل وأبسط كتب الفلسفة المشائية كتبه لتفهيم مقاصد الفلاسفة ومراميهم.

للغزالي كتاب عنوانه «تهافت الفلاسفة»، سعى فيه لابطال آراء الفلاسفة وعقائدهم بالبرهان والاستدلال والنقاط الفلسفية. يشير الغزالي في «تهافت الفلاسفة» الى ان الأجساد لا تحشر، والروح هي التي تستحق الثواب أو العقاب. ويعتقد فيه ان العالم قديم وأزلي، وان الله غير عالم بالجزئيات، لأن العلم بالجزئيات معلول للحاجة والله غير محتاج.

الغزالي يكشف عن تناقض الفلاسفة في ٢٠ موضعاً، ويحكم بكفرهم في ٣

مواضع(١٥).

غياث الدين ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (الخيامي)، ولد في نيشابور في منتصف القرن الخامس الهجري. لقب بالدستور، والامام والفيلسوف، وحجة الحق. تبدأ حياته مع دخول السلاجقة الى بغداد فى ٤٧٧ هـ. وفي ايامه سقطت الدولة البويهية وقامت الدولة السلجوقية، وبدأت الحملات الصليبية، وظهر الباطنيون.

الخيام كان مهتماً بتعلم العلوم اليونانية، كما كانت أفكاره قريبة من افكار اخوان الصفا. فكانت تعابيرهم وطريقة استدلالهم شبيهة بتعابيره وطريقة استدلاله. والرباعيات المنسوبة اليه تعبر عن آرائه في الوجود، والمادة، والزمان، والأفلاك، والخالق، والجبر، والتناسخ، والنشور.

الخيام يعتقد بوجود الله. وبما انه اختار في ذلك طريقة الفلاسفة اليونانيين، نراه يؤمن ان الله خير مطلق ولا يصدر عنه عقاب ولا عذاب، وبذلك ينكر وجود العقاب.

الخيام يؤمن كذلك ان الانسان جاء الى هذا العالم مضطراً ويخرج منه مضطراً ايضاً، وهيمنة الجبر على العالم. ويرى ان العدم افضل من الوجود، والدنيا دار للمصائب، ولا تنوّع في الحياة، لأن اساسها يقوم على الأدوار، والأدوار تتكرر باستمرار، الامر الذي يبعث على السأم والضجر(١٦).

ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة، ولد في سرقسطة في نهاية القرن الخامس الهجري، وبدأ دراسته في هذه البلدة بالذات. وكان استاذاً عالماً، رغم ان البعض يوجّه اليه الانتقاد لبدعته في الدين. عينه ابو بكر الشهراوي ـ حاكم سرقسطة ـ وزيراً له في ٥١٢ هـ. كما كان وزيراً ليحيى بن يوسف بن تاشفين. وقام بالكثير من الأعمال خلال فترة وزارته. سمّه البعض حسداً، فتوفي بمدينة فاس في رمضان ٥٣٣ هـ.

بعض مخطوطاته:

١ ـ مجموعة موجودة في مكتبة بودليان في مدينة اكسفورد؛ ٢ ـ مجموعة برلين؛ ٣ ـ مكتبة اسكوريال؛ ٤ ـ ثلاث رسائل ضمن مجموعة مخطوطة في طاشقند برقم ٢٣٨٥. وتشمل هذه المجموعة ٩٢ رسالة فلسفية لفلاسفة يونانيين ومسلمين. نقّح عبد الرحمن بدوي رسائل ابن باجة الثلاث الكائنة ضمن هذه المجموعة، ثم نشرها في بنغازي عام ١٩٧٣، ضمن مجموعة تحمل عنوان «رسائل للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي»(١٧).

طبقاً لما اورده ابن باجة في كتاباته ولما يستشفُّ من شهادات ابن طفيل وابن رشد، وعلى ضوء الشروط الاجتماعية والفردية التي كان يمر بها ابن باجة وممارساته السياسية وحالات القلق التي كانت تساوره، لم يفلح في ارساء اسس نظام منسجم. ومع ذلك يمكن على العموم اعتبار خصوصية رؤيته الفلسفية ذات جانبين: الجانب الأول هو أن علم الانسان الفلسفي وما يحتمل ان يكون على صلة بظاهرانية الروح، قد ظهر في فلسفة ابن باجة ملتحماً مع فكرة ايجاد نظام سياسي ـ اجتماعي مثالي، متأثراً في ذلك بأرسطو، وافلاطون، والفارابي. والجانب الآخر هو انه كان على العموم ارسطياً في نظرية المعرفة، والمذهب الطبيعي، وعلم النفس. اما في علم الانسان والنظريات السياسية فانه مستوح افكاره من افلاطون وأرسطو فضلاً عن امتزاجها بنظريات الافلاطونية الحديثة ولاسيما أفكار الفارابي(١٨).

موسى بن ميمون (عبري Rambam ـ فرنسي Maimonide) Maimonides الاسرائيلي القرطبي (٥٣٠ ـ ٦٠١)، عالم وفيلسوف يهودي، ولد في مدينة قرطبة الأندلسية التي كانت تُعدُّ من المراكز الثقافية الاسلامية الكبرى. ورغم انه كان من علماء وأحبار اليهود ولكن بما انه ترعرع في بيئة ثقافية وعلمية اسلامية، فقد ألف كتبه في الطب والفلسفة بالعربية. قيل انه توفي في يوم الاثنين ١٣ كانون الاول

١٢٠٤م المصادف ربيع الثاني ٦٠١هـ. أشهر تلامذته: يوسف بن عقنين الذي يعرف في الكتب العربية بأبي الحجاج يوسف بن يحيى بن اسحاق السبتي. وقد ألف ابن ميمون له كتاب «دلالة الحائرين».

بعض آثار ابن ميمون الفلسفية:

١ ـ مقالة في صناعة المنطق. كتب هذه الرسالة بالعربية خلال مرحلة شبابه بالمغرب بناء على طلب أحد علماء اليهود.

٢ ـ دلالة الحائرين، ويُعدّ اهم كتبه الفلسفية، والهدف من تأليفه كان تطبيق ظواهر كتاب العهد القديم على القواعد العقلانية والفلسفية. الف هذا الكتاب بالعربية ولكن بالخط العبري، لأنه لم يكن يرغب في اطلاع المسلمين عليه خوفاً من انتقاداتهم وحملاتهم. ورغم ذلك التفت اليه المسلمون، فشرح ابو عبد الله التبريزي مقدماته الخمس والعشرين.

يعزو ابن ميمون علل وأسباب التناقض والتضاد في الكتب والرسائل الى ان المؤلف يجمع مختلف كلمات الناس مع مختلف آرائهم بدون ان يذكر المصدر أو يشير الى اسم قائل الكلام، أو أن يختار المؤلف رأياً في بادئ الأمر ثم يرجع عنه. وقد لا تكون شتى الكلمات والآراء على غرار واحد في كتاب واحد، أي قد يراد ظاهر الكلام في موضع وباطنه في موضع آخر، أو ان يكون قول ما مشروطاً بدون ذكر الشرط، بل قد تكون الفكرة غامضة وبحاجة الى مقدمة، ولكن المؤلف لم يأت بالمقدمة. بل من الممكن ان يكون الكلام غامضاً باقتضاء الضرورة ويريد المؤلف ان لا يظهر بعض معانيه، الأمر الذي يولد التناقض في ذهن عامة الناس.

ويعزو ابن ميمون في نهاية المطاف التناقض الظاهري في المشنا (كتب قوانين وشرائع اليهود) والاختلاف في التلمود، والتناقض الموجود في كتب الأنبياء والفلاسفة، والمحققين، والشراح، بل وحتى الاختلاف الموجود في كلماته، الى الأسباب أعلاه(١٩).

ابوبكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد القيسي، المعروف بابن طفيل، طبيب، وفيلسوف، وشاعر، ووزير، وفقيه اندلسي. ولد في ٥٨١ هـ. ولا يُعرف مسقط رأسه على وجه الدقة. تعلم في غرناطة، ودرس الفلسفة ـ كما يقول المراكشي ـ على جماعة من المحققين في الفلسفة كابن باجة. ومن أساتذته: ابن الخطيب، وأبو محمد الرُّشاطي، وعبد الحق بن عطية.

من جميع آثاره ـ فضلاً عن رسالة حي بن يقظان ـ لم يبق سوى عدّة آثار مبعثرة. فتوجد نسخة من ارجوزته الطبية في خزانة مخطوطات القرويين بمدينة فاس. وتوجد مخطوطة باسم «أسرار الحكمة المشرقية» في مكتبة اسكوريال، هي في الواقع ليست سوى جزء من رسالة حي بن يقظان.

كتاب حي بن يقظان، رغم انه يُعد قطعة فلسفية من حيث المضمون والمحتوى، ويتضمن اهم مسائل الطبيعيات والالهيات، لكنه من حيث الاسلوب وطريقة التعبير، يُعد من أسمى المظاهر الفنية لأنه استطاع ان يمزج القضايا الفكرية والعقائدية بقوة الخيال(٢٠).

في هذا الكتاب يتولد حي بن يقظان في جزيرة نائية من جزر الهند، ذات الحرارة المعتدلة، من التراب. ثم ينمو هذا الطفل وحيداً، بين الحيوانات وبعيداً عن تأثير الانسان وتهذيبه. فيدفعه تأمله في أحوال موجودات العالم من معرفة العوالم المحسوسة الى فهم وادراك الحقائق المعقولة. وكان ادراكه لعالم المحسوسات والمجردات، بالطريقة التي تحدث عنها فلاسفة وحكماء اليونان والاسلام. فيقف عن طريق الاستدلال، على المعارف الالهية وذات البارئ تعالى وصفاته. ويتأمل في تعاليم الأنبياء بواسطة الاستدلال والمكاشفة. ثم يتعرف على «ابسال» الذي كان يقطن جزيرة نائية غير مسكونة اخرى. فينتهز فرصة اصطحابه فيتعلم منه الدين واللغة والآداب الاجتماعية(٢١).

يؤكد ابن طفيل على ان ما توصل اليه ابسال في الشريعة عن طريق التعليم، لا

يختلف عما توصل اليه حي بن يقظان عن طريق التفكير والاعتبار.

يُعد موضوع هذه القصة، أحد أهم المسائل التي أراد ابن طفيل من خلالها اثبات خلود النفس الناطقة التي تعلقت لسوء حظها بهذا البدن المادي، فاستخدمت القوى البدنية للخطو في طريق الكمال وقطع مراحله(٢٢).

أبو اليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد Averroes، المعروف بالحفيد، فيلسوف، وشارح، ومفسر لآثار أرسطو، وفقيه وطبيب بارز. وُلد في مدينة قرطبة الأندلسية في ٥٢٠ هـ. جده وأبوه، كانا من ابرز فقهاء وعلماء عصرهما. تعلم ابن رشد أولاً الفقه على ابيه، والأدب العربي على شمعون. درس الطب على ابي مروان ابن جُرّيون البلنسي، وأبي جعفر بن هارون التُّجالي. ولا نعرف شيئاً عن اسم وحياة استاذه في الفلسفة(٢٣).

كان يُعد في العصور الوسطى والنهضة الاوربية، شارحاً كبيراً لكتابات ارسطو. ويمكن عدّه أحد أعظم المفسرين لآثار ارسطو في جميع العصور، حتى قيل «الطبيعة فسّرها أرسطو، وأرسطو فسّره ابن رشد».

شروح ابن رشد على آثار ارسطو، ثلاثة انواع: شرح كبير يُدعى بـ «التفسير» أو «الشرح»، وشرح متوسط يدعى بـ «التلخيص»، وخلاصة كتابات أرسطو تدعى «الجامع» أو «الجوامع».

اسلوب ابن رشد هو أن يأتي بجزء من الترجمة العربية لمتن أرسطو ثم ينبري لتفسيره تفسيراً دقيقاً وعميقاً مستنداً في ذلك على تفاسير الشراح اليونانيين المترجمة الى العربية، وقد يوجه النقد اليها، ويسلط الضوء على فهمه للمتن.

عناوين كتابات ابن رشد التي بقي أصلها العربي أو ترجمتها اللاتينية والعبرية، عبارة عن:

١ ـ تفسير ما بعد الطبيعة، توجد مخطوطته في ليدن برقم ٢٠٧٤(٢٤)؛

٢ ـ شرح كتاب البرهان، تفسير كبير على كتاب التحاليل الأخيرة أو الثانية

لأرسطو؛

٣ ـ شرح كتاب النفس، تفسير كبير على كتاب النفس لأرسطو(٢٥)؛

٤ ـ شرح السماء والعالم، تفسير كبير على كتاب حول السماء لأرسطو؛

٥ ـ تلخيص الخطابة، شرح متوسط على كتاب الخطابة لأرسطو؛

٦ ـ تلخيص مدخل فُرفوريوس، توجد مخطوطته في ليدن؛

٧ ـ تلخيص كتاب المقولات لأرسطو؛

٨ ـ تلخيص كتاب العبادة لأرسطو؛

٩ ـ تلخيص كتاب القياس، شرح متوسط على تحاليل أرسطو الاولى؛

١٠ ـ تلخيص كتاب البرهان، شرح متوسط على تحاليل ارسطو الثانية؛

١١ ـ تلخيص كتاب الجدل، شرح متوسط على كتاب الجدل لأرسطو؛

١٢ ـ تلخيص كتاب السفسطة، شرح متوسط على كتاب السفسطة لأرسطو؛

١٣ ـ جوامع كتب ارسطوطاليس والالهيات، خلاصة لكتاب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة؛

١٤ ـ تلخيص منطق أرسطو(٢٦)؛

١٥ ـ تهافت التهافت، ردّ على تهافت الفلاسفة للغزالي(٢٧)؛

١٦ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة(٢٨)؛

١٧ ـ ضميمة فصل المقال، ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال.

هذا فضلاً عن بعض التلاخيص والشروح الاخرى(٢٩).

أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي، المعروف بشيخ الاشراق، ولد في نحو عام ٥٤٩ هـ. وكان من كبار علماء عصره، وأخذ الحكمة واصول الفقه عن الشيخ مجد الدين الجيلاني في مراغة. وكان وحيد عصره

في العلوم الفلسفية، وجامعاً للعلوم في العلوم العقلية والاصول الفقهية.

امضى بعد فراغه من تحصيل العلم، معظم اوقاته في الترحال والسفر، وأقبل على الرياضة والمجاهدة. فكان على عادة اهل زمانه يطوف في المدن حتى القى رحاله في بلاد الروم (تركيا الحالية) عند العارف والحكيم فخر الدين الماردیني، فراح يأخذ منه.

ألّف العديد من الكتب بالعربية والفارسية، أهمها:

١ ـ حكمة الاشراق: يُعد أفضل شرح وبيان فلسفي اشراقي. طُبع بطريقة جيدة بجهود لفيف من المحققين باشراف البروفسور الفرنسي هنري كوربن. من أفضل شراح هذا الكتاب: الشهرزوري مؤلف تراجم الحكماء، والعلامة قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠ هـ)(٣٠)؛

٢ ـ التلويحات، في الحكمة المشائية؛

٣ ـ المطارحات، في الحكمة المشائية؛

٤ ـ التنقيحات، في اصول الفقه؛

٥ ـ الغربة الغريبة، في الحكمة؛

٦ ـ هياكل النور، في الحكمة؛

٧ ـ المعارج؛

٨ ـ اللمحات؛

٩ ـ المقاومات؛

١٠ ـ الألواح العمادية؛

١١ ـ الرمز المومي.

من كتاباته الفارسية يمكن الاشارة الى: برتونامة؛ يزدان شناخت، پر جبرئيل وعقل سرخ.

السهروردي يعتقد باصالة الماهية معتبراً الوجود تحققاً خارجياً. أي انه يعتبر

الماهية اصيلة والوجود اعتبارياً وانتزاعياً. وكان يقول اذا كان الوجود موجوداً في الخارج فانه اما يكون عرضاً كالبياض والسواد، أو جوهراً كالمنضدة. واذا كان عرضاً فلابد ان يكون معروضه ـ أي جوهره ـ موجوداً من قبل كي يضاف اليه العرض.

على العكس من المشائين الذين يعتقدون بالانطباع، يرفض السهروردي هذا الاستدلال، ويقول من غير المقبول عقلياً انعكاس الصور الكبيرة جداً كصور السماء والبحر والجبل في جليدية العين التي هي أصغر بكثير من تلك الصور(٣١).

أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين بن حسين التيمي البكري الطبرستاني الرازي، المعروف بفخر الدين الرازي، وُلد بالري في ٢٥ رمضان ٥٤٤. تعلم اولاً على ابيه ثم على مجد الدين الجيلاني. رحل بعد ذلك الى خراسان فطالع آثار ابن سينا. ثم غادرها الى ماوراء النهر فلقي حظوة عند غياث الدين وأخيه شهاب الدين من ملوك السلالة الغورية. إلّا انه تعرض لغضبهم حين انتقد الكرامية.

يُعد الفخر الرازي من الفلاسفة الذين كانت لديهم براعة كبيرة في الكتابة السهلة، والتهذيب. من آثاره: لباب الاشارات الذي هو خلاصة منقحة لكتاب التنبيهات والاشارات لابن سينا.

بما انه كان بارعاً في الحكمة والكلام، وكان يمزجهما مع ذوقه الشعري، كانت استدلالاته رصينة وساحرة.

اورد بعض الانتقادات على كليات قانون ابن سينا خلال شرحه لهذا الكتاب.

من آثاره الاخرى:

١ ـ التفسير الكبير والذي دعاه بمفاتيح الغيب. أورد فيه عجائب العلوم(٣٢)؛

٢ ـ التفسير الصغير والذي دعاه بأسرار التنزيل وأنوار التأويل؛

٣ ـ تفسير سورة الفاتحة؛

٤ ـ المطالب العالية في علم الكلام؛

٥ ـ نهاية العقول؛

٦ ـ عيون المسائل؛

٧ ـ لباب الاشارات، في الفلسفة؛

٨ ـ شرح مفصل على جار الله الزمخشري؛

٩ ـ المباحث المشرقية، في الفلسفة،

١٠ ـ جامع العلوم، في تعريف وشرح ٦٠ علماً مختلفاً.

في القرن السابع الهجري وفي عهد السلطان محمد خوارزمشاه، غزا المغول ايران. وفي تلك الايام ولد نصير الدين الطوسي بخراسان في عام ٥٩٧ هـ في ظل تلك الظروف.

نصير الدين اصله من جهرود بقم إلّا ان أجداده هاجروا الى طوس، ولذلك عُرِف بالطوسي. رحل الى نيشابور لاكمال دراسته، فبرع في معظم العلوم لاسيما في الفقه، والحكمة، والكلام، والمنطق، والرياضيات، والفلك، والنجوم، والاخلاق، وفاق أهل زمانه. له كتاب «شرح اشارات ابن سينا». وردّ في هذا الكتاب على كثير من المؤاخذات غير الصحيحة التي أثارها الفخر الرازي ضد ابن سينا.

يسير في الفلسفة على خطى ابن سينا، ومع ذلك لديه عقائده وأفكاره الخاصة أيضاً، وقد يزيّف أفكار المشائين أيضاً. نجد معظم أفكاره الجديدة في كتاب «تجريد العقائد». لذلك نراه في هذا الكتاب لا يعتقد بصحة الدليل المعروف لاثبات الهيولى، بل ويراه غير معقول أيضاً، لأن الجسم البسيط ليس لديه جزء، وقبول الانقسام يشمل مادة يستحيل تقسيمها. ولو قُسِّمت المادة، يصبح ممكناً الفرض الذي يقول ان في مادة الجسم مواد غير متناهية لديها امكان انقسامات غير متناهية.

لديه رأي يتناقض مع رأي ابن سينا في حقيقة المكان. فأرسطو ومعظم المشائين بما فيهم ابن سينا، يعتقدون بأن المكان هو محل تماس السطح الباطني

للجسم الحاوي مع السطح الظاهري للجسم المحوي. بينما يرى الطوسي في التجريد ان المعقول هو ان المكان بعد متساو مع بعد المتمكن، وهذا ما تنسجم معه الأمارات والدلائل.

وفي النمط السابع من شرح الاشارات يخالف ابن سينا في موضوع علم الله ويعتقد ان الذات الاهلية بسيطة، وفاعلة وقابلة لتلك الصور، وهذا الأمر يستلزم ظهور التركيب في ذات الله. وذات الواجب متصفة بالصفات الزائدة غير الاضافية وغير السلبية، وثابتٌ بطلان الصفات الحقيقية لذات الواجب(٣٣).

مير شمس الدين محمد باقر الحسيني الاسترابادي المشهور بالميرداماد، ويعد من نوادر وكبار شخصيات العصر الصفوي. وُلد باصفهان في نحو عام ١٠٢٥ هـ. أبوه صهر المحقق الثاني، الشيخ علي بن عبد العلي الكَرَكي العاملي (ت ٩٤٠ هـ) الفقيه البارز.

كان لديه تبحر كاف في الحكمة، والفلسفة، والرياضيات، واللغة، والشعر، والأدب، والطبيعيات. من تلامذته: صدر المتألهين الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة، وعبد الرزاق اللاهيجي، والحكيم ملا محسن الفيض الكاشاني.

يُعد كتاب «القبسات»، أحد آثاره المعروفة في الفلسفة والحكمة. وطرح في هذا الكتاب بحثاً جديداً على صعيد حدوث وقدم العالم، اعتبر فيه عالم المعقولات المجردة حادثاً دهرياً.

آثاره الاخرى عبارة عن: الصراط المستقيم، في الحكمة؛ كتاب خلسة الملكوت؛ كتاب تقويم الايمان؛ الأفق المبين، في الحكمة الالهية، الايماضات والتشريفات، في حدوث وقدم العالم؛ الجمع والتوفيق بين رأيي الحكمتين، في حدوث العالم؛ رسالة في حدوث العالم ذاتاً وقدمه زماناً، وفيها يرى ارسطو افضل من افلاطون وينتقد الفارابي لجمعه بين الرأيين؛ رسالة في تحقيق مفهوم الوجود؛ رسالة في الجبر والتفويض، وفيها يرفض الجبر والتفويض معاً ويثبت القاعدة

المعروفة «امر بين الأمرين»(٣٤).

أمير أبو القاسم الحسيني الموسوي المعروف بـ «ميرفندرسكي»، ولد في القرن الحادي عشر في قرية «فندرسك» التابعة لاستراباد. ولا نعرف شيئاً عن حياته. عاصر كلاً من الشيخ البهائي (ت ١٠٣١ هـ) والميرداماد (ت ١٠٤١ هـ). وكان يعيش في عهد الشاه عباس الصفوي (حكم ٩٩٦ ـ ١٠٣٨ هـ) والشيخ الصفي. وكان ذا ظاهر بسيط ويصاحب الدراويش. تقع أفكاره وآراؤه ضمن اطار كلمات وآراء الشيخ الرئيس ابن سينا والفلسفة المشائية. يرفض الحركة في الجوهر، واتحاد العقل والعاقل والمعقول، والمثل الافلاطونية، والمثل المعلقة، ويدافع عن المشائين في جميع موارد الاختلاف بين المشائين والاشراقيين.

من آثاره: شرح كتاب «مهابارات» لحكماء الهند، ومقالة في الحركة، ورسالة صناعية. يقال انه وقع في الهند تحت تأثير أحد تلامذة آذر الكيواني (ت ١٠٢٧ هـ)، رجل الدين الزرادشتي الشيرازي الذي كان يقيم بالهند، وصاحب منظومة «جم كيخسرو»(٣٥).

صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى الشيرازي القوامي، المعروف بصدر المتألهين وملا صدرا، وُلد في القرن الحادي عشر الهجري. ويُعد أعظم فلاسفة هذا القرن لاسيما على صعيد الفلسفة الاشراقية. بعد وفاة والده، رحل الى اصفهان لاكمال تعليمه، فأخذ العلوم المنقولة عن الشيخ البهائي. ثم تتلمذ على الميرداماد (ت ١٠٤١ هـ) فأخذ منه الكثير.

طوى ملا صدرا منذ بدئه لتعلمه والى ان نضجت أفكاره ثلاث مراحل: التتلمذ والدراسة، والعزلة والعبادة، والتأليف وبيان الآراء والأفكار.

يُعدُّ كتاب «الأسفار الأربعة» اهم مؤلفاته، ويتناول البحوث التالية: ١ ـ الامور العامة وكل ما هو في طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية؛ ٢ ـ العلم الطبيعي وأقسامه؛ ٣ ـ العلم الالهي أو معرفة الربوبية والحكمة الالهية؛ ٤ ـ علم النفس منذ مبدأ

التكوين وحتى آخر المقامات، أي المعاد(٣٦).

لديه ايضاً «المبدأ والمعاد» ويتحدث عن فنّي الربوبيات والمعاد.

بعض آثاره الاخرى:

١ ـ الحكمة العرشية، كتبها باسلوب اهل العرفان؛

٢ ـ شرح الهداية الأثيرية، كتبها بأسلوب المشائين وأهل البحث؛

٣ ـ شرح الهيات الشفاء؛

٤ ـ رسالة الحدوث، في عالم الحدوث؛

٥ ـ رسالة اتصاف الماهية بالوجود، في اثبات اصالة الوجود؛

٦ ـ رسالة سريان الوجود؛

٧ ـ حاشية على شرح حكمة الاشراق؛

٨ ـ رسالة في الحركة الجوهرية؛

٩ ـ شرح اصول الكافي، ويُعد من كتبه المهمة في فن الحديث؛

١٠ ـ مفاتيح الغيب؛

١١ ـ تفسير القرآن الكريم؛

١٢ ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية(٣٧).

هوامش الفصل السادس:

١ ـ راجع: فليسين شالي، الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور يحيى مهدوي، طهران، جامعة طهران، ١٩٦٥.

٢ ـ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، ج ٢، طهران، ١٩٩١، ص ١٣ ـ ٢٥.

٣ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية في التمدن الاسلامي حتى اواسط القرن الخامس، ج ١، طهران، امير كبير، ١٩٧٧، ص ١٦٢ ـ ١٦٥.

٤ ـ راجع: محمد بن زكريا الرازي، السيرة الفلسفية، تصحيح وترجمة عباس اقبال، تهران، ١٣٤٣هـ.ش.

٥ ـ راجع: ابو حاتم الرازي، أعلام النبوة، تصحيح صلاح الصاوي وغلام رضا الأعواني، طهران، ١٩٧٧.

٦ ـ راجع: مهدي المحقق، فيلسوف الري، محمد بن زكريا الرازي، طهران، ١٩٧٣.

٧ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة، ١٢٧٥ هـ / ١٨٥٨م، ج ٢، ص ١١٢ ـ ١١٤.

٨ ـ علي أصغر الحلبي، تاريخ الفلسفة في ايران والعالم الاسلامي، طهران، ١٩٩٤، ص ٥٩ ـ ٩٢.

٩ ـ راجع: أ. عزت، ابن مسكوية، مصر، ١٩٤٦، ص ٢٣٢ ـ ٢٤١.

١٠ ـ راجع: عبد العزيز عزت، ابن مسكوية، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مصر، ١٩٤٦.

١١ ـ راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات والالهيات، طهران، ١٣٠٣ هـ.

١٢ ـ يحيى مهدوي، فهرس نسخ مصنفات ابن سينا، طهران، جامعة طهران، ١٩٦٤، ص

٣١ـ٤٢.

١٣ ـ البيرنصرنادر، رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء، بيروت، ١٩٦٤، ج ٤، ص ٢٢ـ٨٦.

١٤ ـ راجع: ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، تحقيق بدوي أحمد طبانه، القاهرة، ١٩٥٧.

١٥ ـ راجع: نفس المؤلف، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط ٣.

١٦ ـ احمد حامد العراف، عمر الخيام، بغداد، ص ١١٢ ـ ١١٧.

١٧ ـ راجع: جمال الدين القلوي، مؤلفات ابن باجه، بيروت، ١٩٨٣.

١٨ ـ محمد بن يحيى بن باجة، رسائل ابن باجة الالهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

١٩ ـ راجع: محمد بن ابي بكر ابو عبد الله التبريزي، المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.

٢٠ ـ راجع: محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، ١٩٦٣.

٢١ ـ راجع: محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، ١٩٦٣.

٢٢ ـ عبد الحسين زرين كوب، ملاحظات وأفكار، طهران، ١٩٧٢، ص ٥ ـ ٣٠؛ ايضاً راجع: مصطفى غالب، ابن طفيل، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٢٣ ـ محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، تحقيق احسان عباس، بيروت، ١٩٧٣، ج.٦، ص ٢٢ ـ ٢٥.

٢٤ ـ راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويز، بيروت، ١٩٣٨.

٢٥ ـ راجع: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ١٩٥٠.

٢٦ ـ راجع: ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، ١٩٨٢.

٢٧ ـ راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويز، بيروت، ١٩٣٠.

٢٨ ـ راجع: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٩ ـ راجع: ابن رشد، فصل المقال، تحقيق جورج فضلو الحوراني، ليدن، ١٩٥٩.

٣٠ ـ راجع: السهروردي، حكمة الاشراق، تحقيق هنري كوربن، طهران، ١٩٥٢،ج ١.

٣١ ـ نفس المصدر، ص ٢١ ـ ١٩١.

٣٢ ـ راجع: الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير (المقدمة)، ٣٢ مجلداً، مصر، المطبعة البهية، ١٩٣٤.

٣٣ ـ هنري كوربن، مصدر سابق، ص ١١١ ـ ١١٥.

٣٤ ـ نفس المصدر، ١٤٧ ـ ١٥١.

٣٥ ـ علي اصغر الحلبي، مصدر سابق، ص ٤٦٨ ـ ٤٧٢.

٣٦ ـ راجع: صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملا صدرا)، الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، ٤ مجلدات، طهران، ١٢٨٢ هـ.

٣٧ ـ اكبر دانا سرشت، السهروردي وملا صدرا، طهران، ط ٣، ١٩٦٩.

الفصل السابع

المنطق

الانسان ينعم بثمار الفكر خلال شتى مراحل الحياة، ولذلك يحافظ على نتاجه الفكري بشتى الأساليب والطرق، ويسعى لبلورته بشكل صحيح والتغلب على أفكار الآخرين. ويلزم لهذا العمل استخدام الاستنباط والاستدلال.

اذن يمكن القول ان ظهور المنطق الطبيعي والفلسفة، والتفكير بشكل عام كان متزامناً مع ظهور الانسان ووليداً معه. فكان المنطق، أو القواعد الصحيحة للتفكير والاستدلال والاستنتاج، دليلاً للأفكار البشرية في كل عصر وزمان، وراحت تُستخدم من أجل تحقيق الأهداف الانسانية.

ابن سينا لديه في منطق الشرقيين الكثير من الاحتمالات التي من بينها احتمال وجود المنطق قبل أرسطو. لذلك يقول:

«وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم.... ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق. ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»(١).

ويقول في موضع آخر من هذا الكتاب بأن العادة في زمانهم جارية على تسمية هذا الفن بالمنطق، ولربما لديه اسم آخر عند قوم آخرين، ويؤكد على انهم قد اختاروا له اسم المنطق(٢).

والحقيقة هي ان المسلمين استوعبوا المنطق الأرسطي جيداً، وقد اقتربوا في المنطق من أرسطو الحقيقي اكثر من أي علم آخر وفن آخر، وذلك لأن المنطق قد تُرجم بدقة مراراً(٣).

وينقل الهجويري عن بعض المؤرخين أن اصل المنطق والعلوم الفلسفية التي رتبها ارسطو وبوّبها وهذّبها وألّفها، مأخوذ من الايرانيين(٤).

لو رجعنا الى تاريخ العلم والفلسفة نرى في اليونان فلاسفة قد اهتموا باصول المنطق قبل أرسطو، واستندوا الى القوانين المنطقية في مسائلهم وقضاياهم. كمثال على ذلك يذكر سارتون في تاريخ فلسفته ان زينون Zenon أكمل طريقة اثبات بارمنيدس، أي أثبت: لو اعتبر أحد التغيير والكثرة في العالم أمراً حقيقياً، لحصلت عن ذلك نتيجة منطقية محالية. لربما بسبب طريقة الاستعمال المنظم لبرهان الخلف، دعاه أرسطو بكاشف المنطق والديالكتيك(٥).

زينون ـ فيلسوف المذهب الايلي ـ وُلد نحو عام ٤٨٩ قبل الميلاد. ويُشار اليه بعد بارمنيدس. كان يعيش قبل أرسطو بنحو قرنين من الزمن، واستعان بقانون استحالة اجتماع النقيضين لاثبات وحدة العالم وابطال الكثرة. وهذا ما يُعد من مباحث المنطق.

ان جميع الأدلة والبراهين التي استخدمها زينون لاثبات نظرية وحدة العالم وبطلان الحركة تقوم على قانون التناقض(٦).

السوفسطائيون كانوا يتعلمون فن الخطابة والنطق، وهذا ما كان يستلزم ان يعلّموا الناس الصرف والنحو. ولذلك ينبغي القول بأن بروتاغوراس ـ

السوفسطائي الأول ـ كان اول نحوي في الواقع، وقد وجّه انظار تلامذته الى مختلف أنواع وأشكال الفعل، كما كان في الوقت نفسه اول معلم للمنطق العملي ايضاً(٧).

أرسطو كان اول من اخرج المنطق في صورة علمية مستقلة وانبرى لتدوينه وتأليفه في القرن الرابع قبل الميلاد ولذلك يدعى بمؤسس المنطق، ويلقّب بالمعلم الاول(٨).

كان لدى المسلمين في القرون الاسلامية الاولى منهج منطقي خاص، ولم يكونوا قد وقعوا بعد تحت تأثير المنطق الأرسطي. ويمكن ملاحظة منطق المسلمين بشكل واضح في علم الكلام واصول الفقه. فهذان العلمان كانا محط اهتمام المسلمين الخاص لقرون عديدة، وكانوا يدركون مجهولاتهم الدينية بواسطتهما، لاسيما علم الكلام. فكانوا يستدلون في ظله، ويصلون الى النتائج المطلوبة، بدون ان يرجعوا الى منطق أرسطو.

علم اصول الفقه، يُعد منطق الفقهاء. ولم يستخدم المتكلمون المنطق الأرسطي حتى القرن الخامس الهجري، اذ كان لديهم حتى تلك الفترة منطق خاص بهم(٩).

لأول مرة في عالم الاسلام، بادر ابن المقفع الايراني الى تعريب المقولات، والعبارات، والقياس. كما عرّب المترجمون الآخرون الرسائل المنطقية.

عمل في هذا الفن كل من الكندي، ومتى بن يونس، والقناني، ويحيى بن عدي النصراني، والفارابي، وابن سينا، وبهمنيار، واللوكري. ورغم ان ابن سينا لم يتلاعب في المنطق الأرسطي في كتاب الشفاء، وانبرى لشرحه بشكل كامل، لكنه تصرف فيه في كتبه الاخرى واختصره.

الحكماء المسلمون عموماً بذلوا جهوداً كبرى في ايضاح المسائل المنطقية، وهذا ما يشهد عليه الفارابي، وابن سينا، ونصير الدين الطوسي، واجرى بعض العلماء والمفكرين كالفخر الرازي، وأبي البركات البغدادي، والقطب الرازي، وملا صدرا الشيرازي، دراسات في هذا المجال(١٠).

ابو نصر الفارابي لديه دراسات واسعة في المنطق، غير انها تلخصت تقريباً في شرح «ارغنون» ارسطو. كان يعتقد ان صناعة المنطق تقدم قواعد لو راعاها الانسان لهدي ذهنه الى صراط الحقيقة المستقيم، وظل بمنأى عن الخطأ(١١).

يعتقد كذلك ان علاقة المنطق بالمعقولات كعلاقة قواعد اللغة بالكلمات، وقواعد العروض بالشعر، ويؤكد على الجانب العملي للمنطق، وكان يزن المعقولات بالقواعد المنطقية(١٢).

الفارابي يرى كذلك ان ممارسة الخطابة أو المجادلة، أو الهندسة والحساب، ليس بمقدورها ان تحل محل المنطق، لأن صناعة المنطق ـ كما هو متصور بشكل عام ـ ليست زينة غير ضرورية، اذ يتعذر احلال الاستعداد الطبيعي محله قط(١٣).

متعلق المنطق، هي الموضوعات التي تدرس فيها القوانين الحاكمة على المعقولات. هذه الموضوعات تبوّب تحت ثمانية عناوين:

١ ـ المقولات (قاطيغورياس)؛ ٢ ـ القضايا أو العبارات (باري ارمنياس)؛ ٣ ـ انالوطيقا الاول (القياس العام أو القياس الصوري)؛ ٤ ـ انالوطيقا الثاني (البرهان)؛ ٥ ـ طوبيقا (الجدل)؛ ٦ ـ سوفسطيقا (المغالطة أو السفسطة)؛ ٧ ـ ريطوريقا (الخطابة)؛ ٨ ـ أبوطيقا (الشعر).

الخدمة التي قدمها الفارابي للشعر، كانت على وجهين: الأول انه استطاع ان يعرف منطق ارسطو بوضوح وبشكل صحيح الى العالم العربي، ويؤسس من جانب آخر الصناعات الخمس، أي التقسيمات الاستدلالية الخمسة(١٤).

في القرنين الرابع والخامس الهجريين، استطاع ابن سينا من خلال دراسة دقيقة ومعرفة كاملة بالمنطق الأرسطي، ان يشرح هذا المنطق ويبسطه ويفصله. ويؤكد في ديباجة له على منطق المشرقيين، على وفائه لسنّة المشائين. ولديه في الفلسفة نزعة جديدة نحو الاصول الارسطية والمشائية المزيجة نوعاً ما بعناصر بارزة من النهج الافلاطوني الجديد(١٥).

من اهم مؤلفات ابن سينا الفارسية كتاب «دانشنامه علائي»(١٦)، الذي طبع منطقه والهياته لأول مرة في طهران عام ١٩٣٦ بجهود احمد الخراساني. وقد ألف ابن سينا هذا الكتاب تلبية لرغبة علاء الدوله كاكويه، وقدمه له.

من آثاره المنطقية الاخرى: رسالة «النكت والفوائد»(١٧). هذه الرسالة غير الشهيرة لابن سينا، توجد مخطوطتها في مكتبة فيض الله باسطنبول برقم ١٢١٧؛ وهي عبارة عن مختصر في المنطق، والطبيعيات والالهيات. وتذكر مواضيعها بمواضيع النجاة والاشارات.

أفرد ابن سينا في كتاب الشفاء(١٨) ـ الذي يعد اهم آثاره الفلسفية ـ جزءاً منه للمنطق، فضلاً عن الطبيعيات والالهيات. طبع قسم البرهان من منطق الشفاء بشكل مستقل بجهود عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام ١٩٥٤(١٩).

يُعدُّ نصير الدين الطوسي ذا باع في المنطق ايضاً فضلاً عن احاطته بالفقه، والاصول، والحكمة، والكلام، والفلسفة، والرياضيات، والنجوم. آثاره في المنطق عبارة عن:

اساس الاقتباس؛ شرح منطق الاشارات؛ تعديل المعيار وتجريد في المنطق(٢٠).

نصير الدين الطوسي يعتبر المنطق علماً وآلة، وهدفه كعلم معرفة المعاني وكيفيتها. وهو كآلة مفتاح لادراك وفهم سائر العلوم الاخرى. ويعتقد ان صناعة المنطق تصون الذهن من الخطأ في الفكر والحيرة(٢١).

يقسم الطوسي جميع العلوم الى تصور وتصديق، ويرى ان التصور قابل للحصول عن طريق التعريف، والتصديق قابل للتحقق عن طريق القياس. ويعتقد ان التعريف والقياس آلتان يحصل بواسطتها العلم.

ويستخدم القياس بتعريف ابن سينا الذي يغاير تعريف ارسطو، ويقسّمه الى اقتراني، واستثنائي، ويكمله بأسلوبه الخاص(٢٢).

تقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم المشهور بابن تيمية، ولد في حران عام ٦٦١ هـ. ويشير في كتابه «الردّ على المنطقيين»(٢٣) ان الحسن بن موسى النوبختي ألف كتابه «الآراء والديانة» للكشف عن مغالطات أرسطو وسفسطته.

فضلاً عن رد ابن تيمية على ما بعد الطبيعة والمنطق الأرسطيين، ألف الكتب التالية ايضاً:

١ ـ كتاب الرد على المنطقيين(٢٤)، ٢ ـ نقض المنطق(٢٥)؛ ٣ ـ الرد على فلسفة ابن رشد؛ ٤ ـ بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، في حاشية منهاج السنة؛ ٥ ـ كتاب العقل والنقل، في حاشية منهاج السنة(٢٦).

يوضح في بداية كتابه اصطلاحات أهل المنطق في «الحد» أو «قول الشارح» وكل ما له صلة بذلك. كما تناول القياس الذي يقسم على أساس مادته الى برهان، وجدل، وخطابة، وشعر، وسفسطة، وسلطالضوء على «الكليات الخمس» التي صيغت الحدود المنطقية على أساسها، مؤكداً على بحث القضايا وأساليب الاستدلال، وشتى صور القياس، باحثاً في نهاية المطاف قياس الشمول، والتمثيل، والاستقراء(٢٧).

بعد ابن تيمية، يُعدُّ عبد الرحمن بن محمد خلدون المغربي المعروف بابن خلدون، نقاداً منطقياً ارسطياً وعالماً اجتماعياً اسلامياً كبيراً في العالم الاسلامي. لقد استطاع ان يحدث تغييراً في اسلوب كتابة التاريخ من خلال مقدمته الشهيرة التي كتبها على تاريخه المعروف بـ«كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»(٢٨).

يتحدث ابن خلدون في فصول مختلفة من مقدمته عن المنطق. فهو ينظر الى المنطق من منظار تاريخي ويبين كيفية ظهوره، ويحدد نفوذه في العالم الاسلامي.

يعرِّف ابن خلدون ماهية المنطق بشكل مركز، ثم ينبري الى ذكر مبادئه

وفصوله. لقد واجه المنطق الأرسطي بلغة الناقد، وقام بنقده ودراسته(٢٩).

بظهور صدر الدين الشيرازي في القرنين العاشر والحادي عشر، بلغ النشـاط الفكري والعقلـي ذروته في الحضارة الاسلاميـة. وكان من ابـرز وجـوه الحـياة الفكريـة الشيعية. فقد شق طريقاً جديداً لازدهار العلوم العـقليـة فـــي عـصر اخذت تنزع فيـه العلوم العقلية نحو الضعف والجمود، وذلك من خلال التـنسيق بين الفلسفـة اليونانية، والحكمتين المشائيـة والاشراقيـة، والتعاليم الاسلامية(٣٠).

يقسِّم في الفصل التمهيدي من كتاب الاسفار(٣١) العلوم الى حكمة نظرية تشمل المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والالهيات (الميتافيزيقا)، وحكمة عملية تشمل الأخلاق، والتدبير المنزلي (الاقتصاد)، وسياسة المدن(٣٢).

هوامش الفصل السابع:

١ ـ راجع: جورج قنواتي، ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٠.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٤ ـ ٩٥.

٣ ـ راجع: محمد الخوانساري، قوانين المنطق الصوري، جامعة طهران، ١٩٦٧.

٤ ـ الشيخ ابو الحسن الهجويري، نزهة الأرواح وروضة الافراح، نسخة مخطوطة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية، ص ٢٨.

٥ ـ احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، ١٩٤٥، ص ٤٩.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٤٥ ـ ٤٩.

٧ ـ نفس المصدر، ص ١٩١ ـ ٣٤١.

٨ ـ جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام، تصحيح علي سامي النشار، مصر، ١٩٨٦، نقلاً عن الشهرستاني في الملل والنحل، والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون ومنطق الشفاء، ج ١، القاهرة، ص ١١.

٩ ـ راجع: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، القاهرة، ١٩٢٧/١٣٤٥.

١٠ ـ محمد تقي دانش بجوه، «من منطق ارسطو حتى الاسلوبية الحديثة»، مجلة «جلوه»، السنة ١، العدد ١، ص ٢٤.

١١ ـ ابو نصر الفارابي، احصاء العلوم، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٥٣.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٥٤.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٥٩.

14 _ Al Farabi, Kitab al - Qiyas - al - Saghir, ed. Dr. Mubahat Turker, Farabi,nin BaziMontiq, Ankara, 1958, pp. 244 - 245.

١٥ ـ ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠، ديباجة الكتاب.

١٦ ـ نفس المؤلف، دانشنامه علائي، الالهيات، تحقيق محمد معين، طهران، ١٩٥٢.

١٧ ـ راجع: المصدر السابق، الطبيعيات، تحقيق محمد مشكاة، طهران، ١٩٥٢؛

See: W. Kutsch, (Ein Neuer Textzur Seelenlehre Advicennas), in Avicenna Commemoration, Vo1. 1, Calcutta, 1956.

١٨ ـ نفس المؤلف، الشفاء، الالهيات (١)، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد؛ نفس المصدر، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٩ ـ نفس المصدر، المنطق والبرهان، تحقيق ابي العلاء العفيفي، القاهرة، ١٩٥٦؛ نفس المصدر، المنطق والمدخل، تحقيق قنواتي وآخرين، القاهرة، ١٩٥٢.

٢٠ ـ نصير الدين الطوسي، اساس الاقتباس، طهران، جامعة طهران، ١٩٨٧، تحقيق المدرس الرضوي، ص ٥.

٢١ ـ نفس المصدر، ص ١٩١.

٢٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٧٩.

٢٣ ـ راجع: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تصحيح عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بومبي، ١٩٤٩.

٢٤ ـ نفس المصدر.

٢٥ ـ راجع: نفس المؤلف، نقض المنطق، تصحيح محمد حميد، القاهرة ١٣٧٠ / ١٩٥٠.

٢٦ ـ راجع: نفس المؤلف، المؤلف، منهاج السنة، بولاق، ١٣٢١ ـ ١٣٣٢.

٢٧ ـ راجع: نفس المؤلف، الرد على المنطقيين، ص ٧.

٢٨ ـ ابن خلدون، كتاب العبر، المقدمة، بغداد، ص ٧.

٢٩ ـ ابن خلدون، المقدمة، ديباجة الكتاب.

٣٠ ـ كتاب تكريم ملا صدرا، طهران، جامعة طهران / ١٩٦١؛ ايضاً راجع: ابو عبد الله الزنجاني، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، دمشق، المفيد، ١٩٣٦؛ م. الخضيري «صدر الدين الشيرازي»، رسالة الاسلام، العدد ٢، ١٩٥٠.

٣١ ـ راجع: صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، تحقيق محمد حسين الطباطبائي، ٤ أجزاء، طهران، ١٣٨٢ هـ.

٣٢ ـ راجع: جعفر آل ياسين، صدر الدين الشيرازي، مجدد الفلسفة الاسلامية، بغداد، المعارف، ١٣٧٥ هـ.

الفصل الثامن

التاريخ وكتابة التاريخ

الثقافة العربية في العصر الجاهلي كانت بالأساس شفهية، وكانت تنتقل على هذا المنوال من جيل الى آخر. فالى ما قبل ظهور الاسلام وتأكيد التعاليم القرآنية على الاعتبار بمصائر الأمم السابقة، لم يكن لدى عرب الجاهلية ادراك صحيح للتسلسل الزمني كمفهوم حضاري. فالحياة البسيطة جداً وقليلة الأحداث والتأثير، هبطت بتجربتهم التاريخية الى مستوى الصراعات القومية والقبلية والوان التفاخرات والتعصبات بين القبائل المتخاصمة والمتنافسة.

هذا التأريخ الشفوي المتواضع المتأثر بالذوق الشعري والخيالي لعرب الجاهلية، اخذ يصطبغ بصبغة اسطورية تدريجياً، ولذلك لا يعد تاريخاً حقيقياً(١).

الوحي الالهي في قالب القرآن الكريم، يتضمن آيات كثيرة في حياة الأنبياء الماضين ومصير الأمم والأقوام السالفة وأسباب انكساراتها وانحطاطاتها أو ازدهارها ونجاحاتها. فكانت هذه المجموعة من الآيات تؤكد على مفاهيم عامة مثل: أيام الله، وسنة الله، والسنن، والسير، والعبرة، والقصص.

وعلى هذا الأساس فالنقل الصرف للأحداث والوقائع الماضية ليس هدفاً

للقرآن الكريم، وانما يتوخى تقديم شواهد وأمثلة في تجارب الانسان الماضية من اجل الاعتبار والعثور على طريق الحياة الصحيح.

وعلى هذا الأساس يعلم القرآن اتباعه القوانين والسنن الحاكمة على حياة نوع الانسان والتي لا تقتصر على الماضي.

هذه التعاليم القرآنية حول التاريخ وأخذ العبرة منه، واضحة في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام. وطالما قاموا بالدعوة لتعاليم القرآن في هذا الجانب وشرحها(٢).

يقول الامام علي عليه السلام في وصيته لولده الحسين والتي وردت في الكتاب رقم (٣١) من نهج البلاغة:

«أي بني، اني وان لم اكن عمرت عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم وفكرت في أخبارهم وسرت في آثارهم حتى عدت كأحدهم، بل كأني بما انتهى الي من امورهم قد عمرت مع أولهم الى آخرهم».

التعاليم القرآنية والحديثية، تعد اهم اسباب حض المسلمين على تعلم التاريخ وكتابته. وتأثراً بذلك، بدأ المسلمون دراساتهم التاريخية لموضوع السيرة النبوية، ومغازي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ومما وسع من حجم الدراسات التاريخية وتنوع مواضيعها وحقولها هو حاجة المسلمين الى معرفة حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه، وكيفية انتشار الاسلام، وحروب المسلمين مع أعداء الاسلام، والفتوحات الاسلامية واتساع رقعة البلاد الاسلامية، وكذلك الحاجة الى معرفة اوضاع وأحوال البلدان التي اسلم أهلها حديثاً.

وبلغ هذا الاقبال على كتابة التاريخ درجة كبيرة جداً بحيث يذكر حاجي خليفة مؤلف كتاب «كشف الظنون» ان هناك ١٣٠٠ كتاب ألف في التاريخ وكتابة التاريخ من مجموع ١٨٥٠٠ كتاب ألفه المسلمون حتى تلك الفترة، أي القرن الحادي عشر.

اذن المسلمون ألّفوا كتباً كثيرة في التاريخ، ولم يصل أي قوم أو امة الى مستوى

المسلمين في هذا المجال، قبل بداية العصر الحديث(٣).

ينبغي ان نشير الى «ابي مخنف»(٤) (ت ١٥٧ هـ) كأحد أوائل المؤرخين المسلمين. فقد ألف العديد من التواريخ ذات المواضيع المنفردة والتي لازال بعضها محفوظاً في تاريخ الطبري.

يُعدُّ ابن اسحاق(٥).(ت ١٥٠ هـ) أول من هب لكتابة السيرة النبوية. لم يصل كتابه الى ايدينا عدا تلك الاجزاء التي نقلها تاريخ الطبري عنه. لكننا نعلم انه بأجمعه قد حل في سيرة ابن هشام. ورغم ذلك ينبغي الاشارة الى انه معروف بسرعة التصديق وقلة التدقيق(٦).

الواقدي(٧) (ت ٢٠٩ هـ) كان من اهل المدينة المنورة ثم رحل الى ما بين النهرين وولي أمر القضاء في مدينة بغداد. الف كتاباً معروفاً باسم «المغازي» في غزوات الرسول ﷺ. له كتاب آخر في الفتوح الاسلامية، لم يصل الى ايدينا.

ابن سعد(٨) (ت ٢٣١ هـ)، تلميذ وكاتب الواقدي، لديه كتاب تاريخي قيم جداً يحمل اسم «الطبقات» يتناول فيه حياة وأحوال الرسول ﷺ والصحابة والتابعين. له آثار اخرى مفقودة.

المدائني(٩) (ت ٢٣٥ هـ)، الف العديد من الكتب الصغيرة في شتى المسائل التاريخية مثل: أجداد الرسول ﷺ، والفتوحات الاسلامية، وأحوال الخلفاء، وحوادث العرب المهمة.

كذلك يعد محمد الكلبي(١٠) (ت ١٤٦ هـ) وابنه هشام(١١) (ت ٢٠٤ هـ) من المؤرخين المسلمين. واهتما بأخبار العرب وأنسابهم. وتُعد المعلومات التي جمعها الأب ودونها الابن في كتاب «الأنساب»، مصدراً قيّماً في هذا الحقل.

في القرن الثالث، ألف البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)(١٢) كتابين مهمين جداً في التاريخ هما «فتوح البلدان»، و «أنساب الأشراف». وأبدى المؤلف في هذين الكتابين اهتماماً كبيراً بالسلوك الصحيح، وبصيرة واسعة في الملاحظات. وأشار الى المصادر

التي استق منها معلوماته وبوبها(١٣).

فی النصف الثاني من القرن الثالث ومطلع القرن الرابع، يُعدّ الطـبري(١٤) (ت ٣١٠ هـ) أعظم اسم بين المؤرخين. يحمل كتابه المهم اسم «تاريخ الرسل والملوك». ويُعدّ هذا الكتاب احد أعظم اكبر المؤلفات التاريخية، حيث انتهى منه في ٣٠٢ هـ.

ابن القوطية (ت ٣٦٧ هـ) الف كتاباً في فتح الأندلس عنوانه «تاريخ افـتتاح الأندلس»(١٥).

في القرن الخامس الهجري، نواجه عدّة مؤرخين:

ابن مسكويه(١٦) (ت ٤٢٢ هـ)، مؤرخ ايراني وكاتب المهلبي. الف العديد من الكتب في التاريخ، والأخلاق، والفلسفة، والطب، والكيمياء. كتاب تـاريخه الذي يحمل اسم «تجارب الأمم» يشير الى جدارته في علم التاريخ، لأنه كانت لديه عين نافذة، ويكتب بحيادية، ويهتم بصراحة في الحياة السياسية والاجتماعية والامـور الادارية والمالية والتشكيلات العسكرية(١٧).

العتبي (ت ٤٢٦ هـ)(١٨) ألف «التاريخ اليـميني» للدولة الغزنوية. والاسـلوب المتكلف جداً في هذا الكتاب ادى الى شهرته(١٩).

الخطيب البغدادي(٢٠) (ت ٤٦٣ هـ)، صنّف تاريخ بغداد. ويمكن الحصول من هذا الكتاب على مـعلومات قـيمة جـداً في مجـال عـقائد ذلك العـصر والحـياة السياسية(٢١).

ابن عساكر (ت ٤٦٠ هـ) ألف «تاريخ دمشق» تقليداً لتاريخ بغداد(٢٢).

في القـرن السـادس الهـجري، ألف اسامة بـن مـنقذ (ت ٥٨٤ هـ) كـتاب «الاعتبار» الذي يُعدّ ترجمة لحياته ورسماً حـياً للـحياة في ذلك العـصر. ولذلك يُعدُّ من هذا المنظر كتاباً بديعاً تماماً.

عماد الدين الاصفهاني (ت ٥٨٩ هـ)، ألف كتاب «نصرة الفـترة»، في تـاريخ السلاجقة، وكتاب «الفتح القسّي» في فتوحات صلاح الدين الايوبي(٢٣).

في القرن السابع تألق مؤرخان كبيران في تاريخ الاسلام هما: ابن الأثير (ت ٦٣٢ هـ)(٢٤)، وهو أشهر المؤرخين العرب، وألف كتاباً في تأريخ اتابكة الموصل، وآخر في ٧٥٠٠ صحابي باسم «أسد الغابة»، وثالثاً في تاريخ العالم عنوانه «الكامل في التاريخ» فرغ منه في ٦٢٩ هـ. كما انه لخص تاريخ الطبري وأغناه بالمعلومات التي استقاها من شتى المصادر. ويُعدُّ ابن الأثير ذا ذوق نقدي اكبر من الطبري(٢٥).

والمؤرخ الآخر هو ابن خلكان(٢٦) (ت ٦٠٠ هـ). وكان قاضي دمشق ومدرسها. وألف كتاباً عظيماً باسم «وفيات الأعيان»، وهو كتاب شبيه بالفهرس في تذكرة الرجال وتاريخ الأدب.

في القرن الثامن قدم ابن ابي زرع(٢٧)(ت ٧٢٧ هـ) معلومات قيمة عن تاريخ المغرب العربي من خلال كتاب «روض القرطاس». وألف ابو الفداء(٢٨) (ت ٧٣٢ هـ) كتاب «المختصر في أخبار البشر». كما اكد ابن الطقطقي(٢٩) (ت ٧ هـ) بواسطة تأليف كتاب «الفخري» انه متأثر بابن الأثير. وألف الذهبي(٣٠) (ت ٧٤٩ هـ) كتباً عديدة في تاريخ القرآن والحديث، وتاريخاً عاماً في الاسلام.

في النصف الثاني من القرن الثامن، هب ابن خلدون(٣١)(ت ٨٠٩ هـ) لتأليف كتاب تاريخه. غير ان المقدمة العظيمة التي كتبها على هذا الكتاب والتي تعد من أسطع المؤلفات الاسلامية، عتمت على تاريخه.

في القرن التاسع، الف تقي الدين الفاسي(٣٢)(ت ٨٣٣ هـ) كتاباً في تاريخ مكة. وخلد المقريزي(٣٣) (ت ٨٤٦ هـ) الذي لديه مصنفات عديدة، اسمه من خلال تأليفه لأهم آثاره باسم «الخطط» الذي يتناول تخطيط وتاريخ مصر والبلاد المحيطة بها كالحبشة(٣٤).

وقدم ابن عربشاه(٣٥) (ت ٨٥٤ هـ) معلومات ذات قيمة كبيرة عن شرق العالم الاسلامي في ذلك العصر بتأليفه كتاب «عجائب المقدور في نوائب تيمور».

في القرن الحادي عشر، الف المقريزي(٣٦) (ت ١٠٤٢ هـ) كتاب «نفح الطيب» في تاريخ اسبانيا، معتمداً على العديد من المصادر الأمر الذي رفع من قيمة هذا الكتاب.

المؤرخون المسلمون كانوا ينهجون اساليب وسياقات متنوعة في كتابة التاريخ(٣٧). وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم دراساتهم التاريخية الى ما يلي:

أ ـ تاريخ كتابة الخبر، ويمكن تبويبه في ذيل عناوين مثل: الحديث، والقصة، والمقتل، والوقعة، والأمر، والسيرة، والمغازي(٣٨).

ب ـ كتابة الوقائع، اسلوب في كتابة التاريخ الاسلامي أصبح متداولاً منذ القرن الثالث الهجري. ويُعدّ نوعاً من التحول الايجابي في هذا المضمار. وفي ظل هذا الاسلوب كانت الوقائع تدوّن على أساس تنظيم تقويمي وبشكل متتال، بينما كان الاسلوب الأول يقوم على جمع الروايات والأخبار المتفرقة السياسية والادارية والثقافية التي يمتزج بعضها مع الشعر، وتعرض في قالب كشكولي(٣٩).

ج ـ التذييل والايجاز، ويُعدُّ اسلوباً من أساليب كتابة الوقائع الذي يكتب فيه المؤلف أثره اما كتكملة للآثار والوقائع الماضية، أو يقدم مختصراً بأحداث الأزمنة الغابرة على أساس الآثار التاريخية المعتبرة الموجودة(٤٠).

أهم المذيلين وآثارهم:

لربما يعد الطبري أول من ذيل كتابه التاريخي. وأطلق على اثره التاريخي هذا اسم «ذيل المذيل» في شرح احوال الصحابة والتابعين والعلماء، وألفه عام ٣٠٠ هـ.

ثابت بن سنان (ت ٣٦٥ هـ) له ذيل مشهور على اثر الطبري، فيه فضلاً عن الاحداث التاريخية، اخبار ووفيات الأدباء والوزراء والأمراء.

عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، مؤرخ وواعظ حنبلي بغدادي، ويُعدّ احد كبار المذيلين، الف كتاب «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» كذيل على

تاريخ الطبري. اورد فيه أحداث ما قبل الهجرة في سياق موضوعي وبالترتيب الزمني مع ترجمة مختصرة لحياة عظماء كل عام.

يعدّ علي بن محمد الجزري المشهور بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، من اهم كتاب المختصرات والايجازات. وقد اختصر ابن الأثير كتاب تاريخ الطبري في كتاب «الكامل في التاريخ». ويُعدُّ هذا الكتاب مرجعاً لكثير من المؤرخين بعد تاريخ الطبري ولذلك اكتسب شهرة كبيرة.

انبرى ابن الأثير في كتابه هذا لنقل وقائع التاريخ الاسلامي منذ الهجرة وحتى ٦٨٢ هـ على اساس النظام التقويمي، مع تقديم ترجمة لأشهر رجال ووقائع كل عام.

من كتاب المختصرات المعروفين ايضاً: ابن ابي الدم (ت ٦٤٢ هـ)، المؤرخ والقاضي الشافعي، مؤلف كتاب «التاريخ المظفري»، ويوسف بن القزاوغلي (ت ٦٥٤ هـ)، مؤلف كتاب «مرآة الزمان في تاريخ الاعيان».

د ـ كتابة التاريخ العام(٤١)، لون من كتابة الوقائع بالاسلوب التقويمي لحوادث البلدان الاسلامية في مرحلة ما بعد الاسلام دون تدخل العناصر القومية والجغرافية في ذلك. ويعد اثر ابن اسحاق ـ مؤرخ القرن الثاني ـ الذي يحمل عنوان «المبتدأ والمبعث والمغازي»، النموذج الاول للتاريخ العام. وتطور هذا الاسلوب في النصف الثاني من القرن الثالث، ثم بلغ ذروته في اقل من قرن.

اهم المؤلفين في التاريخ خلال هذا القرن: ابو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) صاحب كتاب «الاخبار الطوال»؛ واحمد بن اسحاق اليعقوبي (حي في ٢٩٢ هـ)، وهو المؤرخ والجغرافي الايراني وصاحب كتاب «تاريخ اليعقوبي»، والطبري صاحب كتاب «تاريخ الطبري» الذي يعد اوسع كتب التاريخ. والجزء الأعظم منه ينفرد للحديث عن تاريخ الاسلام وحوادث ما بعد الهجرة حتى عام ٣٠٢ هـ وفق الاسلوب التقويمي؛ وابو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٥ هـ)، وهو مؤرخ وجغرافي كبير، احدث من خلال كتابه المهم «مروج الذهب ومعادن

الجواهر» تحولاً جديداً في اسلوب كتابة التاريخ العام. وقد أدخل اسلوب الدراسة الميدانية الى كتابة التاريخ والجغرافيا عن طريق السفر الى الصين والسند وخراسان والعراق والشام ومصر وسائر البلاد الاخرى.

المسعودي وسع رقعة المواضيع التاريخية الى ما هو أبعد من النشاطات الانسانية، وجعل من خلال رؤية واسعة جميع الظواهر الطبيعية والأفكار والعلوم ضمن مشروع دراسته للتاريخ. ويعد اسلوب المسعودي قريباً من الأساليب الحديثة وذلك لأنه اعطى الاصالة لمقولات التجربة والبحث الميداني والتخصصي.

واصل مؤرخون آخرون هذا الاسلوب من الكتابة في القرن الرابع، مثل المطهر بن طاهر المقدسي في أثره «البدء والتاريخ» في ٣٥٥ هـ وحمزة الاصفهاني في «سني ملوك الأرض والأنبياء» في ٣٥٠ هـ. وقدم الفيلسوف والمؤرخ الايراني أبو علي أحمد بن مسكويه (ت ٤٢١ هـ) اسلوباً جديداً في كتابة التاريخ وهو عبارة عن القاء نظرة فلسفية على الأحداث التاريخية والغوص في أسباب الحوادث، لاسيما على صعيد نشوء الحضارات وسقوطها.

هـ ـ كتابة التاريخ على أساس علم الأنساب(٤٢)، تعود خلفية علم الأنساب الى العهد الجاهلي. والسبب الرئيس خلف ذلك هو أهمية القبيلة في النظام الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. وعلى هذا الأساس يعد الحفظ الشفهي لشجرة النسب الأسرية وارتباطها بالطائفة والقبيلة، امراً مهماً جداً للأفراد.

بعد ظهور الاسلام استمر علم الانساب في الجزيرة العربية واتسع على ضوء الثقافة الاسلامية. وانفردت كتب عديدة لهذا الموضوع. من اقدم الكتب الموجودة في الانساب كتاب «حذف من نسب قريش» لمورج بن عمر السدوسي (ت ١٩٥ هـ). ويعد كتاب «جمهرة النسب» تأليف هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) ابن محمد بن سائب الكلبي (ت ١٤٦ هـ)، في مقدمة كتب علم الانساب في القرن

الثاني. وأضفى اسلوب هشام في كتب النسب لاسيما استناده الى المصادر والمراجع المكتوبة، جانباً علمياً على هذا اللون من كتابة التاريخ، فأصبح أهم مراجع المؤلفين التالين.

الأسرة الزبيرية مثل مصعب بن عبد الله الزبيري (ت ٢٣٦ هـ) والزبير بن بكار (ت ٢٥٦ هـ)، بادرت الى الكتابة في علم الانساب.

البلاذري استخدم اسلوباً جديداً في كتاب «أنساب الأشراف» وقرب علم الانساب من علم التاريخ. وقدم كتاب ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) الذي عنوانه «جمهرة انساب العرب» اوسع وأدق المعلومات حول الأسر البربرية والعربية في الأندلس. كما كتب في الانساب كل من ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) في «التبيين في أنساب القرشيين»، وياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) في «المقتضب».

يُعدُّ كتاب «الأنساب» للسمعاني (ت ٥٦٢ هـ) أشهر كتب الانساب واكثرها تفصيلاً.

ويمكن أن يعد موسوعة في مشاهير الدين والعلم والأدب، الفه على اساس النظام الأبجدي وحول محور القبائل.

و ـ كتابة التاريخ وفق اسلوب الطبقات(٤٣)، يُعدُّ هذا الاسلوب في كتابة التاريخ، من اقدم الأساليب التي اتبعها المؤرخون المسلمون. ففي الكتب التاريخية الطبقاتية، يتحدث المؤرخ عن الشخصيات الدينية والعلمية والسياسية لكل عصر أو جيل في طبقة مستقلة، أو يدوِّن الطبقات وفق الترتيب الزمني. ويُعدُّ كتاب «الطبقات الكبرى» لمحمد بن سعد المشهور بكاتب الواقدي، اكبر واول اثر في هذا اللون من الكتابة التاريخية.

انبرى ابن سعد في هذا الكتاب لترجمة الرسول والصحابة والتابعين والعلماء الى زمانه، وانهاه بترجمة للنساء. وأصبح هذا الكتاب مرجعاً لكتب الطبقات من بعده.

سياق كتب الطبقات بطريقة ساعدت كثيراً على تلبية حاجة علم الحديث في علم الرجال وسلسلة الرواة. وبذلك سرى هذا الاسلوب الى كتب الرجال، ثم الى آثار التراجم في سائر الفروع العلمية كالفقه، والتفسير، والقراءة، والكلام، والفلسفة، والملل والنحل، والعرفان، والتصوف، والأدب، والصرف والنحو، والطب.

سياق الطبقات ـ على العكس من سياق الانساب ـ ذو منشأ اسلامي خالص. أي انه من اختراع مؤرخي العصر الاسلامي.

محققو تاريخ العلم، يستخدمون هذا الاسلوب في هذا اليوم لمعرفة شتى المذاهب والنحل الفكرية، لأن تبويب المفكرين على اساس العصور والأزمان، يُعد مقدمة في علم النسب وكذلك للوقوف على تطور علم أو معرفة ما.

ز ـ كتابة السِّيَر والتراجم(٤٤)، ويشمل هذا اللون من كتابة التاريخ تلك الكتب التي تتحدث عن حياة الخلفاء والحكام والعلماء وتستوعب عدداً كبيراً من المتون التاريخية. وظهر هذا الاسلوب متأثراً بكتابة سيرة الرسول محمد ﷺ، واصبح متداولاً في الرواية المكتوبة للوقائع التاريخية، أي ان الأحداث التاريخية تُعرَض ضمن سيرة أو حول محور حياة خليفة أو حاكم أو عالم ما.

ففي بلاطات الخلفاء والأمراء، كان يـ .. ـه عدد من الكتّاب والمؤرخين، لكتابة سيرة حياة ذلك الخليفة أو الأمير بأمر منه. كمثال على ذلك أمر المعتضد العباسي ثابت بن قرة وابنه سناناً كي يؤلفا كتاباً في سيرته. أو كتاب «السيف المهند في سيرة الملك المؤيد» تأليف بدر الدين العيني (ت ٨٥٥ هـ)، نراه يتناول تاريخ حياة الملك المؤيد، ملك مصر.

كتابة السير والتراجم الخاصة بالعلماء والأولياء، بدأت بعد القرن الرابع. فالسخاوي ألف كتاباً مفصلاً في سيرة استاذه ابن حجر العسقلاني.

منذ القرن السابع، أخذت بعض التراجم والسير صورةً عامة وأبجدية في عصر

المماليك، كما هو الحال في كتاب «وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان» تأليف ابن خلكان (ت ٦٨١)، وكتاب «ترجمان الزمان في تراجم الأعيان» تأليف ابن دُقماق (ت ٨٠٩ هـ).

ح ـ كتابة كتب القرون(٤٥)، هذا اللون من الكتابة التاريخية الذي يعد من نمط كتابة السير والتراجم، اصبح متداولاً منذ القرن السابع الهجري. وأخذ هذا الاسلوب جانباً عاماً، ويسلط الضوء على حياة رجال قرن كامل، مثل كتاب «انسان العيون في مشاهير سادس القرون» تأليف ابن ابي عذيبة العسقلاني (ت ٨٥٦ هـ)، و«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» لابن حجر العسقلاني الذي يُعد موسوعة في حياة شخصيات القرن الثامن الهجري منذ بداية العام ٧٠١ وحتى نهاية العام ٨٠٠ هـ وقد أُلف وفق ترتيب حروف المعجم.

ط ـ كتابة التاريخ المحلي()٤٦، كُتبت في العالم الاسلامي تواريخ محلية كثيرة ذات اتجاهات علمية، وسياسية، ودينية، أدرج السخاوي عدداً مهماً منها في كتابه. وينبغي مشاهدة أقدم التواريخ المحلية ضمن كتب رجال الحديث وفي التذييلات التي كتبت عليها. وتُعد معرفة تاريخ الشعر أو البلدة التي ينتسب اليها بعض المحدثين والمشايخ أو التي يقيمون فيها، مقدمة لحاجة الذين يرغبون بتعلم علمي الحديث والرجال.

فتاريخ جرجان تأليف حمزة بن يوسف السهمي (ت ٤٣٠ هـ) يستعرض تاريخ جرجان منذ الفتح الاسلامي في قالب فصلي. ثم يقدم في الفصول الاخرى تراجم علماء ورواة هذه المنطقة على اساس ترتيب الحروف.

التواريخ المحلية التي كانت ذات صبغة دينية، أخذت تنطبع بالطابع العام، فصارت تستعرض تراجم الرجال والمشاهير في شتى العلوم وأصحاب المناصب السياسية والقضائية، كما هو الحال في «تاريخ دمشق» المؤلف من ٨٠ جزءاً تأليف ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ).

والنوع الآخر من التواريخ المحلية، عبارة عن تقرير في الأخبار والحوادث الخاصة بمدينة ما. وأقدم تاريخ محلي من هذا النوع: تاريخ مكة والمدينة، كالكتاب الذي ألّفه عمر بن شبّه النميري (ت ٢٦٢ هـ) الذي يحمل عنوان «تاريخ المدينة المنورة» والذي بيّن فيه خصوصيات المدينة المنورة. وهناك نماذج كثيرة اخرى تتحدث عن تاريخ بلدان أو ولايات أو مدن خاصة، كمصر، واليمن، والجزيرة العربية، والشام، والبصرة، والموصل.

ي ـ كتابة تأريخ الأُسر والسلالات(٤٧)، هذه الكتابة التاريخية تشمل تلك النماذج من المتون والكتب التاريخية التي تدور حول محور فترات حكم وعهود الخلفاء والسلاطين والسلالات والأسر الحاكمة. وهذا الاسلوب مقتبس من اسلوب كتابة التاريخ عند الايرانيين والذي ينظم التاريخ حسب عهود الملوك والأباطرة.

وبما أنها مدوّنة بايحاء من الملوك والحاكمين، فلابد ان تكون مزيجة ببعض التعصبات والمديح الذي يبعد عن الواقع، ولا تخلو من الأغراض والأهواء قط. وعلى هذا الأساس يراعي الباحثون في التاريخ جانب الاحتياط في التعامل مع هذا اللون من الكتب التاريخية.

أقدم نماذج هذا اللون من الكتب، كتاب «التاجي في أخبار الدولة الديلمية» لأبي اسحاق ابراهيم بن هلال الصابي (ت ٣٨٠ هـ)، والذي الّفه بأمر عضد الدولة البويهي، في آل بويه منذ بداية دولتهم وحتى عهد عضد الدولة.

والنموذج الآخر هو «السلوك لمعرفة دول الملوك» لأحمد بن علي المقريزي (٧٦٦ ـ ٨٤٥ هـ)، الفه في الايوبيين ومماليك مصر منذ ٥٦٧ هـ وحتى ٨٤٤ هـ.

هوامش الفصل الثامن:

١ ـ فرانس روزنتال، التاريخ وكتابة التاريخ في الاسلام، ترجمة اسد الله آزاد، مشهد، ١٩٨١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ١٣٩٠ ـ ١٣٩٤ / ١٩٧١ ـ ١٩٧٤، ج ٢، ص ٣٠٨.

٣ ـ زين العابدين القرباني، تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين، طهران، مكتب الثقافة الاسلامية، ص ١١٦.

٤ ـ حول حياته وآثاره، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ذيل «أبو مخنف» (علي بهراميان).

٥ ـ نفس المصدر، ج ٣، ذيل «ابن اسحاق» السيد علي آل داود ـ

٦ ـ ج. م. عبد الجليل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرناش آذرتوش، ص ١٥٣.

٧ ـ مصدر سابق.

٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن سعد»، (عبد الكريم الغلشني ـ

٩ ـ هاميلتون غيب والكساندر راسكين، كتابة التاريخ في الاسلام، ترجمة يعقوب آجند، طهران، ١٩٨٢، ص ١٩؛ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ١٥٤.

١٠ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق؛ هاميلتون غيب و...؛ مصدر سابق، ص ٦٠.

١١ ـ ج. م. عبدالجليل، مصدر سابق.

١٢ ـ هاميلتون غيب و...، مصدر سابق، ص ٢١.

١٣ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق.

١٤ ـ هاميلتون غيب و...، مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٢٤ و ٦١.

١٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابو قوطية»، (حسن اليوسفي

الأشكوري).

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٥٢ ـ ٦٢.

١٧ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢١٤.

١٨ ـ هاميلتون غيب و....، مصدر سابق، ص ٦٧.

١٩ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢١٣.

٢٠ ـ صادق آينه وند، العلم في تاريخ الاسلام، ص ١٢٦.

٢١ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق.

٢٢ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابن عساكر» (نور الله الكسائي).

٢٣ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢١٤.

٢٤ ـ مصدر سابق.

٢٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، ذيل «ابن الأثير»، (رضا رضا زادة اللنجرودي).

٢٦ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق.

٢٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ذيل «ابن ابي زرع»، (محمد آصف فكرت).

٢٨ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٦٥٦.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ١١٥ ـ ١١٩.

٣٠ ـ نفس المصدر، ص ٥٦ ـ ٦٧.

٣١ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن خلدون»، (محمد مهدي مؤذن الجامي).

٣٢ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

٣٣ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٥.

٣٤ ـ فرانتس تشنر ومقبول أحمد، الجغرافيا في الحضارة الاسلامية، ترجمة محمد حسن الكنجي وعبد الحسين آذرنك، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ٢، ١٩٩٦.

٣٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابن عربشاه»، (علي اكبر ديانت).

٣٦ ـ ج. م. عبدالجليل، مصدر سابق، ص ٢٥٥.

٣٧ ـ لمزيد من الاطلاع راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، «التاريخ وكتابة التاريخ»، ص ٩٥ ـ ١٢٤.

٣٨ ـ لمزيد من الاطلاع راجع: رسول جعفريان، منابع تاريخ الاسلام، قم، ١٩٩٧، ص ٥١؛ فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ٨١ ـ ٨٦؛ عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨١ ـ ٨٦؛ عبد الجبار ناجي، اسهامات مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية حتى القرن الرابع الهجري، بغداد، ١٩٩٠، ص ٢١٣ ـ ٢٣٥.

٣٩ ـ راجع: عبد العزيز الدوري، مصدر سابق، ص ١٢٨؛ رسول جعفريان، مصدر سابق، ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ عبد الجبار ناجي، مصدر سابق، ص ١٨٣ ـ ١٨٩؛ فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ٨٥ ـ ٨٧، ٩٠ ـ ٩٧، ١٨٣ ـ ١٨٩.

٤٠ ـ راجع: محمد عبد الرحمن السخاوي، الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، ط فرانتس روزنتال، بغداد، ١٣٢٢، ص ٣٠١ ـ ٣٠٦ و ٣١٥؛ علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط ليبرت، لايبسيك، ١٩٠٣، ص ١١٠ ـ ١١١؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري؛ تاريخ الامم والملوك، ط محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧ / ١٩٦٢ ـ ١٩٦٧، ج ١، مقدمة ابي الفضل ابراهيم، ص ٥؛ محمد بن عبدالملك الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ط البرت يوسف كنعان، بيروت، ١٩٦١، ج ١، ص ٣؛ فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٦٨؛ ابن أبي الدم، التاريخ الاسلامي المعروف باسم التاريخ المظفري، ط حامد زيان غانم وغانم زيان، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٥٠ ـ ٥١.

٤١ ـ راجع: جواد علي «موارد تاريخ الطبري»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ١، ١٩٩٠، ص ١٧٩ و ١٨٢ ـ ١٨٧؛ فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٢٨ و ١٥٧ ـ ١٦٤؛ محمد مهدي شمس الدين، حركة التاريخ من منظار الامام علي (ع)، ترجمه الى الفارسية

محمد رضا ناجي، طهران، ٢٠٠١، ص ١٥؛ جواد علي «موارد تاريخ المسعودي»، سومر، العدد ٢، السنة ١ و ٢، ١٩٦٤، ص ٢١ ـ ٢٦؛ حمزة بن الحسن الاصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والانبياء عليهم الصلاة والسلام، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦١، ص ١٤٤ و ١٥٠ و ١٧٦.

٤٢ ـ راجع: فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٥ و ٣٣ ـ ٣٤؛ محمد مهدي شمس الدين، مصدر سابق، ص ٥٤؛ جواد علي، «موارد تاريخ الطبري»، ص ١٤٦ ـ ١٤٩؛ عبد العزيز الدوري، مصدر سابق، ص ٣٩ ـ ٤١ و ٧٩.

٤٣ ـ راجع: ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد؛ خليفة بن الخياط، الطبقات، رواية موسى بن زكريا التستري، ط اكرم ضياء العمري، بغداد، ١٩٦٧، مقدمة العمري، ص ٣١ ـ ٣٢.

٤٤ ـ راجع: فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٢٠ ـ ١٢٦؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، ط احسان عباس، بيروت، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٧، ٨ أجزاء ـ طباعة اوفسيت، قم، ١٩٨٥، ج ١، ص ١٩ ـ ٢١؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، بيروت، ١٤٠٢ / ١٩٨٢، ج ٦، ١٤١٠ / ١٩٩٠، ج ١.

٤٥ ـ راجع: عباس العزاوي، التعريف بالمؤرخين، ج ١، في عهد المغول والتركمان، بغداد، ١٣٧٦ / ١٩٥٧، ص ٢٣١؛ ابن حجر العسقلاني، ١٣٩٣، ج ١، ص ٢ ـ ٣؛ نفس المصدر، ١٤١٢، ص ٦٢.

٤٦ ـ راجع: حمزة بن يوسف السهمي، تاريخ جرجان، كتاب معرفة علماء أهل جرجان، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٩ / ١٩٥٠، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ محمد عبد الرحمن السخاوي، مصدر سابق، ص ٢٤٥ ـ ٢٨٩؛ فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٨٩.

٤٧ ـ راجع: فرانتس روزنتال، مصدر سابق، ص ١٠٤ ـ ١٠٧؛ ابن النديم، مصدر سابق، ص ١٤٩؛ ايضاً راجع: أحمد بن علي المقريزي، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ج ١، ط جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٣٨٧ / ١٩٦٧.

الفصل التاسع

الجغرافيا

اصطلاح الجُغرافيا ـ أو الجِغرافيا أو الجاوغرافيا وما الى ذلك ـ كلمة يونانية مأخوذة من عناوين آثار مرينوس الصوري Marinos of Tyre (حوالي ٧٠ ـ ١٣٢م)، وبطليموس القلوذي Claudius Ptolemy (حوالي ٩٠ ـ ١٦٨ م). وقد عرّبه المسلمون الى اصطلاح «صورة الأرض»، فأصبح هذا الاصطلاح العربي عنواناً لبعض الآثار الجغرافية التي كتبها الجغرافيون المسلمون.

ومع ذلك وضع المسلمون اصطلاحات متنوعة للآثار الجغرافية واستخدموا هذه الاصطلاحات. فعلى صعيد الجغرافية الفلكية ساد اصطلاح «الجغرافيا» اليوناني، وقد يعبرون عنه في بعض الأحيان بـ «علم الأطوال والأعراض» أو «تقويم البلدان» من اجل ان يُفهَم بصورة أفضل.

الجغرافيا التوصيفية كانوا يدعونها «علم المسالك والممالك». واذا ما دار نقاش اكبر عن نُزُل الطرق، اطلقوا عليه اصطلاح «علم البُرد»، جمع بريد. واذا ما نزع ذلك الأثر الجغرافي بشكل اكبر نحو وصف العالم وتسليط الضوء على عجائبه وغرائبه، اخذ عنوان «علم عجائب البلاد». ويعتقد المسعودي ان هذا الاصطلاح

معناه «قطع الأرض».

استُخدمت الجغرافية في رسائل اخوان الصفا لأول مرة بعنوان «خارطة العالم والأقاليم».

وفضلاً عن هذا كله هناك تعابير اخرى للجغرافيا متداولة عند العلماء المسلمين مثل: معرفة الأقاليم، وصورة الأقاليم، وصور الأقاليم، ومعرفة البلدان(١).

قبل ظهور الاسلام كان علم الجغرافيا عند العرب مقتصراً على مجموعة من التصورات الجغرافية التقليدية القديمة في الجزيرة العربية والبلاد المجاورة باسم «الأمكنة». وكان العرب قبل الاسلام لديهم معرفة ببعض جوانب علم الجغرافيا لاسيما «علم الأنواء»، وذلك لحاجتهم اليه في قوافلهم التجارية عبر البر والبحر. فخلال رحلاتهم عبر الصحارى والبراري ولربما أثناء الحروب، كانوا بحاجة الى علم النجوم وحركة السيارات وسائر الأجرام السماوية. اضف الى ذلك ان زحف قطعان الماشية ـ والتي تمثل أغلى ما يملك سكان البادية ـ نحو المراتع الخضراء، كان يضاعف من اهمية معرفة الجغرافيا عند عرب الجاهلية(٢).

بعد ظهور الاسلام، ساعدت عوامل عديدة على توسيع علم الجغرافيا وتعميقه عند المسلمين. ويقول «كراتشكوفسكي» بهذا الشأن: «اتساع بلاد الخلافة الاسلامية وازدياد نفوذها في القرنين الهجريين الثاني والثالث، امر أدى الى توفر أعمال ادارية عديدة لاسيما على صعيد الشؤون المالية والخراج. وكان باستطاعة المسلمين طبعاً الافادة من التنظيمات السابقة، وتحقق هذا الأمر عملياً. في ايران كانت تُستخدم جداول خسرو انوشيروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) في مسح الأراضي. وفي مصر كان النظام الاداري البيزنطي هو الملاك في العمل.

غير أن الاوضاع، كانت تستلزم اعداد معلومات دقيقة وصحيحة عن تقسيم الولايات وتعيين الخراج والضرائب الجديدة النقدية وغير النقدية. ومن أجل تحقيق هذا الغرض ظهرت كتب خاصة تحمل اسم «الخراج». وكانت هذه الكتب في بادئ الأمر دليلاً لجباة الخراج، إلّا انها اكتسبت جانباً عاماً فيما بعد.

اضف الى ذلك ان تركز المؤسسة الادارية في بغداد كان يستوجب تشييد طرق جيدة من أجل الاتصال بالعاصمة وتوفير المعلومات الدقيقة حول هذه الطرق. وبذلك ازدهرت بالضرورة طرق البريد الاداري»(٣).

كذلك كانت مصالح الدولة الاسلامية ـ والتي كانت أقوى الدول في العالم آنذاك ـ تقتضي عدم الاكتفاء بمعرفة البلدان وحدودها، وضرورة الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك، لاسيما تدوين المعلومات الدقيقة الخاصة بالبلدان الاخرى، خاصة البلدان المجاورة للعالم الاسلامي. وكان السفراء أو الأسرى الذين يعودون الى البلد الاسلامي يشكلون مصادر تلك المعلومات(٤).

منذ القرون الاسلامية الاولى، ازدهر السفر والترحال بسبب حج بيت الله الحرام كفريضة دينية على كافة المسلمين، ومزاولة التجارة في الطرق البرية والبحرية، لاسيما المعاملات التجارية مع المسلمين القاطنين في اقصى نقاط العالم الاسلامي. وتجاوزت الدائرة الجغرافية للتجارة حدود بلدان الخلافة، وشملت اواسط أفريقيا، وشمال شرقي اوربا، وجنوب شرقي آسيا. وفي موازاة ذلك راح الاسلام ينتشر في المحيط الهندي عن طريق التجارة(٥).

تأكيد الاسلام على موضوع التعليم والتعلم، كان مؤثراً على اتساع علم الجغرافيا. وقد ورد في الحديث النبوي الشريف: «اطلبوا العلم ولو بالصين». لذلك كان يبدو ضرورياً في القرن الهجري الأول السفر لطلب العلم والحصول على المعارف. ومن الأمثلة على ذلك سفر أسعد الخير الانصاري الأندلسي (ت ٥٤١ هـ) الى الصين البعيدة جداً عن مركز العالم الاسلامي، حتى عُرِف بالصيني.

هذه العوامل لم تعمل على زيادة مخزون معلومات المسلمين فحسب، وانما أثرت على طريقة كتاباتهم الجغرافية أيضاً. فظهرت مجاميع من الكتب الجغرافية في شتى حقول هذا العلم بدءاً بوصف البراري والطرق وانتهاءً بالقصص الرائعة التي تحمل طابع الكتابة الفنية الأصيلة.

كما ان المعلومات الكافية التي كانت لدى المسلمين في الهيئة والرياضيات

لتحديد بداية ونهاية شهر رمضان وأوقات الصلوات اليومية، ساعدت على تطور الجغرافيا الفلكية والجغرافيا الرياضية. والتحديد الدقيق للقبلة في البلاد الاسلامية من اجل الصلاة وتشييد المساجد، كان يستلزم معرفة طول مكة وعرضها ونقطة المبدأ(٦).

العامل المهم الآخر الذي شجع المسلمين على تعلم علم الجغرافيا، هو تأكيد القرآن الكريم على معرفة الآفاق والسير في الارض من اجل الاعتبار والاتعاظ، كقوله تعالى:

﴿افلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾. (غافر، ٨٢).

﴿افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾ (الحج، ٤٦).

﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾. الانعام، ١١.

فضلاً عن هذه الآيات، في القرآن أمارات على بعض الآراء الجغرافية والفلكية، كما في الآية ٣٠ من سورة الأنبياء:

﴿ان السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما﴾.

وفي الآية ١٢ من سورة الطلاق:

﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾.

وفي الآية ٢ من سورة الرعد:

﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها﴾.

وهناك آيات اخرى تصف الأرض بالمستوية التي خلق فيها الجبال محكمة وراسخة.

ومن هذه الآيات وغيرها نستشفُّ ان الارض كالصفحة المدورة التي يحيط بها حزام من الماء والجبال، والسماء مرفوعة فوق هذا الحزام.

ولاريب في ان المسلمين قد استندوا في علم الجغرافيا ـ مثل سائر العلوم الاخرى كالرياضيات والطب وغيرهما ـ على تراث الحضارة السابقة لاسيما اليونانية والايرانية والهندية. واستطاعوا من خلال دراسة آثارها وترجمتها ان يفتحوا ابواباً جديدة في هذا العلم ويعمّقوه.

فتح المسلمين لايران ومصر والسند، منح المسلمين الفرصة للحصول على معلومات جديدة عن النجاحات العلمية والثقافية لأبناء هذه المهود الحضارية الثلاثة.

دخل علم الجغرافية والنجوم الى اللغة العربية في عهد المنصور العباسي عن طريق اول ترجمة للكتاب الهندي سوريا سدهانته. وتُلاحظ في هذا الأثر بعض التأثيرات اليونانية القديمة. وبعد ترجمة هذا الكتاب من السنسكريتية الى العربية اصبح المصدر الرئيس للمسلمين في علمي النجوم والجغرافيا الهنديين، وأصبح الأساس للآثار الكثيرة التي ظهرت الى الوجود في هذا العصر.

تأثير علم النجوم الهندي على الفكر الاسلامي أعمق بكثير من تأثير الجغرافيا الهندية. ورغم ان الافكار اليونانية والايرانية، كان لها تأثير أعمق وأرسخ، غير ان المفاهيم والأساليب الجغرافيّة الهندية كانت معروفة تماماً. فالهنود كانوا يُقاسون باليونانيين من حيث الاستعدادات والانجازات في حقل الجغرافيا، غير ان اليونانيين يُعدّون الأفضل في هذا المجال.

من بين المفاهيم الجغرافية التي تعرَّف عليها العلماء المسلمون هو فكرة «آريابهاتا» القائلة بأن الدوران اليومي للأفلاك، مجرد أمر ظاهري يبدو من خلال دوران الأرض حول محورها، وكذلك القول بأن اليابسة تمثل نصف الأرض والماء يمثل النصف الآخر، وما الى ذلك من الآراء(٧).

هناك مؤشرات قاطعة على تأثير الايرانيين على جغرافيا المسلمين ورسومهم للخرائط. يقول كرامرز الألماني ان تأثير الجغرافيا اليونانية كان غالباً على الجغرافيا الاسلامية في القرن الثالث الهجري. ولكن منذ نهاية هذا القرن كان تأثير

الجغرافيا الشرقية لاسيما الايرانية اكبر من تأثير الجغرافيا الغربية، لأن معظم الجغرافيين المسلمين كانوا ايرانيين.

وليس بعيداً ان يكون المسلمون قد أخذوا معلوماتهم حول جغرافيا ايران ومعرفة الأماكن الجغرافية الايرانية وكذلك حدود المملكة الساسانية والتقسيمات الادارية، عن هذا النمط من المؤلفات.

من أهم المفاهيم والتقاليد الجغرافية الايرانية التي أخذها المسلمون هي تصور وجود سبعة أقاليم. وعلى هذا الضوء كانت الأرض تقسّم الى سبع دوائر هندسية متساوية تمثل كل دائرة منها اقليماً.

التقاليد الايرانية كانت ذات تأثير كبير على الرحلات البحرية. والشاهد على هذا الأمر استخدام الكلمات الفارسية في اصطلاحات الملاحة البحرية ومفاهيمها مثل: بندر، ناخدا، رهماني أو راهنامه بمعنى كتاب تعليمات حركة السفينة. كما ان بعض الأسماء الفارسية مثل: خَن أو لوزي ـ خط حركة السفينة على ضوء الخرائط البحرية ـ وقطب الجاه، تشير الى التأثير الايراني على مؤشر الاتجاه العربي.

ونلاحظ في رسوم الخرائط اصطلاحات من قبيل: الطيلسان، والشابوره، والقواره، لبيان شكل بعض السواحل. ووجود مثل هذه الكلمات يشير الى وجود خرائط في ايران القديمة(٨).

المعلومات الجغرافية والنجومية اليونانية، انتقلت الى المسلمين عن طريق ترجمة آثار بطليموس (ت بعد ١٦١ م) وسائر الفلاسفة والمنجمين اليونانيين سواء عن الأصل اليوناني أو عن الترجمة السريانية. كتاب بطليموس في الجغرافيا ترجم مراراً في عصر العباسيين. ولكن الذي وصل الى ايدينا عبارة عن اقتباس محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ) من كتاب بطليموس مع ما مُزج به من علم المسلمين في ذلك الزمان.

يشير ابن خُرداذبه انه راجع كتاب بطليموس وترجمه.

ومن آثار بطليموس الاخرى التي تُرجمت الى العربية واصبحت مرجعاً للجغرافيين المسلمين هي: المجسطي، والمقالات الاربعة Tetrabiblon، وكتاب الأنواء.

ومن الآثار الاخرى التي تُرجمت من اليونانية الى العربية: جغرافيا مرينوس الصوري، والذي راجعه المسعودي مع خريطته التي رسمها للعالم؛ تيمه Timaeus لافلاطون؛ الآثار العلوية (علم الكيفيات الجوية) Meteorolog؛ الاسماء والعالم؛ ما بعد الطبيعة لأرسطو.

الآثار الاخرى لهؤلاء الكتاب والفلكيين والفلاسفة اليونانيين التي تُرجمت الى العربية، أصبحت اساساً للمفاهيم والنظريات ونتائج الرصد الفلكي، الأمر الذي ساعد الجغرافية الاسلامية كي تتطور وفق معايير وأسس علمية.

الدراسات الجغرافية بين العلماء المسلمين لم تكن لتشمل بلاد الأندلس وشمال أفريقيا وجنوب اوربا، وأجزاء مختلفة من قارة آسيا فحسب، وانما لتمتد الى المحيط الهندي والبحار المجاورة أيضاً. والمسلمون كان بمقدورهم ايضاً السفر بالسفن الى الاجزاء البعيدة من سواحل البحار، ولذلك طوروا فن النقل البحري ورسم الخرائط الذي كان على صلة بذلك. كما أكملوا الاسطرلاب الضروري في الرحلات البحرية.

في الحضارة الاسلامية اصبحت الجغرافيا على اتصال وثيق بعلم النجوم. فكانت المراصد تقوم بالقياسات الجغرافية مستخدمة خلال ذلك العديد من الأساليب.

يُعد البيروني المؤسس لعلم المساحة والتسطيح بفضل الدراسات المفصلة والمنظمة التي اجراها في مجال قياس خصوصيات سطح الأرض.

المسائل الجغرافية تشمل كذلك البحث في حركة الارض، وهو الموضوع الذي تناوله ابو ريحان البيروني، وقطب الدين الشيرازي وغيرهما(٩).

بدأت الجغرافية العلمية في الثقافة الاسلامية، في عهد المنصور العباسي ولاسيما

في عهد المأمون الذي أصدر أمراً بقياس العرض الجغرافي وتشييد المراصد، واعداد الخرائط الجغرافية، ووسائل الحسابات والقياسات، لاسيما ترجمة الآثار الجغرافية الهندية والايرانية واليونانية.

في عهد المأمون العباسي حققت الجغرافيا الكثير من الانجازات: استخراج قوس نصف النهار، حيث اظهرت القياسات ان طول درجة نصف النهار يساوي ٥٦ ٢/٣ ميلاً عربياً، وهو رقم يتميز بدقة كبيرة؛ كذلك تم اعداد الجداول النجومية المعروفة بالزيج الممتحن بجهود فريق من الفلكيين؛ رسم خريطة للعالم باسم الصورة المأمونية التي يرى المسعودي انها متفوقة على خرائط بطليموس، ومرينوس الصوري(١٠).

قبل القرن الثالث الهجري، لم تكن هناك كتابات جغرافية مستقلة، وانما نواجه بعض المعلومات الجغرافية المبعثرة في الكتب اللغوية أو كتب الرحلات الخيالية، ويُعد القرن الثالث الهجري، عصر الابداع والتطور في حق الجغرافيا في الحضارة الاسلامية، حيث تم خلاله التعرف على آثار بطليموس من جهة، وظهرت في اعقاب ذلك ترجمات بدأت بها الجغرافيا العلمية، فضلاً عن ظهور نماذج شتى للجغرافيا الوصفية. كما ظهرت في نهاية هذا القرن مداخل جغرافيّة بعضها لكتّاب الديوان وبعضها لأهل الأدب، كما كُتبت العديد من كتب الرحلات التي كان لبعضها لون حقيقي، وللبعض الآخر لون الأسطورة والقصة.

في القرن الرابع الهجري الذي ظهرت فيه المذاهب الجغرافية الاسلامية التي كانت تولي وصف «المسالك والممالك» أهمية خاصة، وذات الرابطة القوية مع اطلس الاسلام ـ اي افضل نماذج الرسم الجغرافي ـ بلغت الكتابات الجغرافية ذروتها.

اخذ ينتشر تأليف المتون البسيطة التي يمكن فهمها من قبل عامة الناس، وأصبح الاهتمام بالقضايا الفنية اكبر من تلبية متطلبات العلماء. كما اصطبغت كتب الرحلات بصبغة اخرى وأصبحت مواضيعها اكثر تنوعاً(١١).

يقسم «تشنر» الآثار الجغرافية التي ظهرت في القرنين الهجريين الثالث والرابع الى مجموعتين عامتين:

أ ـ الآثار التي صُنِّفت حول العالم غير أن البلاد العباسية حظيت بتفصيل اكبر فيها. وانصبت الجهود في هذه الآثار لادخال جميع المعلومات غير الدينية التي لم يكن لها موضع في الكتابات الاسلامية العامة. ولهذا السبب سميت هذه المجموعة من الآثار بالمتون الجغرافية غير الدينية.

كتّاب هذه الآثار، وصفوا الوضع الجغرافي وطرق المواصلات في العصر العباسي، وكتبوا في مجالات الجغرافيا الرياضية، والفلكية، والطبيعية، والانسانية، والاقتصادية.

النموذج البارز لهذا الفريق من علماء الجغرافيا: ابن خرداذبه، واليعقوبي، وابن الفقيه، والمسعودي.

بما ان العراق كان أهم مراكز التعليمات الجغرافية خلال تلك البرهة الزمنية، وبما أن معظم الجغرافيين كانوا ينتمون الى هذا البلد، فمن الممكن اطلاق اسم «المذهب العراقي» على هؤلاء لتسهيل البحث. وفي هذا المذهب فريقان: فريق جعل تأليف كتبه واستعراض المواضيع على أساس أربع جهات: شمال، وجنوب، وشرق وغرب، متخذاً بغداد مركزاً للعالم، كاليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) مؤلف «كتاب البلدان». وفريق آخر جعل تصنيف كتبه على اساس الأقاليم، متخذاً مكة مركزاً للعالم في معظم الأحيان، مثل ابن رسته (ت ٢٩٠ هـ) مؤلف «الأعلاق النفيسة».

ب ـ الآثار التي كانت تقتفي في اسلوبها كتابات أبي زيد البلخي (ت ٣٢٢ هـ) الجغرافية، واكتفت بالكتابة عن البلاد الاسلامية معتبرة كل ناحية أو ولاية اقليماً مستقلاً، وقلما تحدثت عن جغرافيا البلدان غير الاسلامية عدا المناطق المركزية. ومن هؤلاء: الاصطخري، وابن حوقل، والمقدسي(١٢).

أ ـ من جغرافيي المذهب العراقي

١ ـ ابن خرداذبه(١٣): أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبه (ت ٣٠٠ هـ)، كاتب جغرافي ايراني، كان على الديانة الزرادشتية، ثم اعتنق الاسلام بحضّ من البرامكة، سافر الى بغداد في مطلع حياته وانبرى لتحصيل العلم في ظل توجيه واهتمام ابيه. وتوفرت له في عهد الواثق بالله (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ) الفرصة لمطالعات واسعة. وأصبح «صاحب البريد» في جزء من بلاد «ماد القديمة» التي يدعوها كتّاب الجغرافيا بـ«الجبال». ولربما دفعه عمله هذا لتأليف أثره الجغرافي المهم حول الطرق والبلدان.

تُعرف لابن خرداذبه الى اليوم عشرة آثار، وردت ثمانية منها في «الفهرست» لابن النديم، وهي:

أدب السماع؛ جمهرة انساب الفرس والنوافل (او النواقل)؛ المسالك والممالك؛ الطبيخ؛ اللهو والملاهي؛ الشراب؛ الأنواء؛ الندام والجلساء (او الندماء والجلساء).

جميع آثاره مفقودة عدا «المسالك والممالك»، و«مختار من كتاب اللهو والملاهي».

يُعد القرنان الهجريان الثالث والرابع، عصر ازدهار الأدب الجغرافي. ويعتقد «بارتولد» ان «المسالك والممالك»، أهم من جميع الآثار الجغرافية تقريباً في هذين القرنين.

من خلال دراسة كتاب المسالك، يمكن الاطلاع على طبيعة الأراضي في آسيا الاسلامية في القرن الثالث الهجري. والمعلومات الجغرافية للعالم الاسلامي في هذا العصر، هي اغنى بكثير من المعلومات الجغرافية للعالم القديم وآثار كتّاب الجغرافيا اليونانيين.

التأثير الذي تركه ابن خرداذبه على كتّاب الجغرافيا الذين تلوه يتميز بأهمية كبيرة جداً. ومن بين الكتّاب القدامى الذين تأثروا بابن خرداذبه، يمكن الاشارة

الى اليعقوبي، وابن الفقيه، وابن رسته، وابن حوقل، والمقدسي، والجيهاني، والمسعودي.

الادريسي، وابن خلدون، هذان العالمان الشهيران كانا على معرفة بأثر ابن خرداذبه. انه لم يشيّد مذهباً جغرافيّاً خاصاً غير ان المعلومات التي أوردها في آثاره، استند اليها الكثير من الجغرافيين.

ابن خرداذبه ترجم أثر بطليموس في كتابته للمسالك والممالك، لكنه كتبه باسلوب يختلف عن الطريقة التي كتب فيها بطليموس أثره. فهذا الكتاب يركز على وصف مختلف الطرق في البلاد الاسلامية وغير الاسلامية. ورغم ذلك يهتم جزء صغير منه بجهة القبلة في شتى البلدان الاسلامية، والتقسيمات الادارية، وفرض الضرائب.

وصفه في هذه المجالات دقيق الى درجة بحيث يقول «كراتشكوفسكي» انه يمكن على أساسها تحديد ميزانية الخلافة في القرن الثالث الهجري.

في بداية بحثه للطرق ينطلق لوصف الطرق التي تمتد من شمال بغداد وحتى فرارود ومن جنوبها وحتى الهند. كما يتحدث عن سكان جاوة والطوائف الدينية الهندية. ويشرح في وصفه لطرق النواحي الشرقية، الطرق التي تنتهي من المدينة الى خراسان.

الجزء الآخر من الكتاب، شرح للطرق التي تنتهي من جاج الى بلاد الترك، وتمتد حتى حدود الصين. والجزء الآخر يشمل الطرق التي تمتد حتى بلاد الترك التوغوز ـ اوغوز (تُغُزغز)، والتيبت، والقارلوق (الخزلخ)، وكيماك، والغُز، وبجناك (بجاناك)، والقرقيز (الخيرخيز).

ثم يشير بعد ذلك الى تفاصيل الطريق بين مروالشاهجان وحتى تخارستان وطريق جغانيان، وطريق بلخ وحتى تخارستان، وسغد، مع الاشارة الى مقدار خراج كل ناحية من هذه النواحي.

طبقاً لما اورده بارتولد، تُعد كتابات ابن خرداذبه وقدامة بن جعفر، اكثر الكتابات القديمة تفصيلاً حول الطرق التي تبدأ من تركستان الغربية وتنتهي بتركستان الشرقية.

ويتحدث ابن خرداذبه بعد ذلك عن الطرق داخل ايران والنواحي الجنوبية منها ومقدار خراجها، ثم عن الطرق البحرية في البصرة وآبادان باتجاه الشرق نحو عمان والهند والسرنديب والصين، مع ذكر بضائع وأديان ومعتقدات سكانها.

ورد في كتاب «المسالك» شرح لطرق غرب آسيا وشمال افريقيا وحتى اوربا وأسبانيا. كما أُشير الى طريق آذربايجان والقفقاس باتجاه الجنوب حتى بغداد ومكة والمدينة وجنوب الجزيرة العربية. وقدّم ابن خرداذبه معلومات قيّمة جداً عن مسيرين للتجار اليهود من اوربا الى الهند والصين، في حين لا توجد مثل هذه التفاصيل في المصادر الاوربية حسب بارتولد.

٢ ـ اليعقوبي، ابو العباس احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي اليعقوبي (ت ٢٨٤ أو ٢٩٢)، مؤرخ وجغرافي ايراني معاصر لابن خرداذبه، يتصل بطبقة موظفي الحكومة. وعبّرت عنه الكتب بمختلف الاسماء مثل احمد بن يعقوب، وواضح، واليعقوبي، وأحمد الكاتب.

واضح، جده الأعلى، من موالي المنصور العباسي. وكان والياً على ارمينيا ومصر في يوم ما، وفقد حياته في ظل الانتماء الى المذهب الشيعي. وظلت النزعة الشيعية قائمة في اسرته حتى وصلت الى اليعقوبي. وسرعان ما ترك اليعقوبي بغداد ـ مسقط رأسه ـ فأقام فترة طويلة في ارمينيا، وخراسان، وسافر الى الهند وفلسطين. وحظي باهتمام الطولونيين خلال اقامته الطويلة في مصر والمغرب.

أهم آثاره في الجغرافيا وأشهرها هو كتاب البلدان. وظل وفياً في هذا الكتاب للاسلوب الوصفي للجهات الأربع الأساسية. الجزء الاول من الكتاب يتحدث عن ايران وتركستان وأفغانستان الحالية مع فصول مستقلة في حكام خراسان

وسجستان. والجزء الثاني يتحدث عن غرب العراق وغرب وجنوب الجزيرة العربية. والجزء الثالث يتحدث عن جنوب وشرق العراق وشرق الجزيرة العربية والهند والصين. والجزء الرابع يتحدث عن بيزنطة ومصر والنوبة وشمال افريقيا.

لا يوجد الجزءان الثالث والرابع من الكتاب في النسخة الخطية.

خاتمة الكتاب في وصف البصرة. وفُقدت جميع توصيفات الناحية الشرقية لجزيرة العرب، وخوزستان، وفارس، والهند وجميع ناحية الشمال وبداية ناحية المغرب(١٤).

اليعقوبي جعل العراق في كتابه مركز العالم وعبّر عنه بـ «سُرّة الأرض». ووصف بغداد بأنها مدينة كبيرة لا نظير لها في شرق الأرض وغربها من حيث السعة، والعمران، ووفرة الماء واعتدال الجو. ويبدأ كتاب اليعقوبي بوصف بغداد وسامراء(١٥).

اليعقوبي يقول بأنه سافر كثيراً، وكان يصر على اقتباس معلوماته من سكان المناطق التي يزورها ويوثقها من قبل الثقات. وكان هدفه من تأليف كتابه هو وصف الطرق التي تنتهي الى الحدود والبلدان المجاورة. ولهذا السبب بحث تاريخ وجغرافيا بلاد الروم وكذلك فتح افريقية (الشمالية) في رسالتين منفصلتين.

اليعقوبي يشبه ابن خرداذبه في وصف الأرض والطرق وتنظيم المواضيع(١٦).

كان اهتمامه يتركز على قضايا الاحصاء ورسوم الأرض، فضلاً عن اهتمامه الكبير بالخراج، مع عدم تجاهل الأعراق، والصناعات، والفنون.

أشاد بعض الباحثين بالأمانة العلمية التي كانت لدى اليعقوبي ومعلوماته الخاصة الدقيقة التي لا توجد في المصادر الاخرى.

يتميز كتابه على كتاب ابن خرداذبه من الزاوية الأدبية. كما انه ليس جافاً ككتاب اليعقوبي أو مجرد استعراض للطرق، وانما يقدم رسماً بيانياً عاماً عن الولايات لمن يريد ان يتعرّف بسرعة عليها لاسيما موظفي الدولة. واسلوبه في هذا

الباب أقرب الى اسلوب المذهب الكلاسيكي في القرن الهجري الرابع المعروف بـ «المسالك والممالك». كما ان اسلوبه علمي وبسيط وسهل(١٧).

٣ ـ ابن الفقيه(١٨)، ابو بكر أحمد بن محمد بن اسحاق المعروف بابن الفقيه الهمداني، جغرافي القرن الثالث الهجري. اثره في الجغرافيا هو الكتاب المعروف «اخبار البلدان». وينسب اليه ابن النديم كتاباً آخر عنوانه «ذكر الشعراء المحدثين والبلغاء منهم والمفحمين».

معلومات «أخبار البلدان» ذات صلة بكتابات الجاحظ الى حد ما. ولذلك يرى البعض كالمقدسي ان ابن الفقيه مقلد للجاحظ. ويعطي «كراتشكوفسكي» الحق للمقدسي بهذا الشأن ويقول بأنّ ابن الفقيه مَدين لكتابات الجاحظ في تأليف هذا الكتاب. ويرى كذلك بأن النسخة الأصلية لكتاب «اخبار البلدان» لابن الفقيه تتألف من ٥ أجزاء في الفي صفحة. وما نشره المستشرق المعروف «دخويه» من «اخبار البلدان»، لم يكن سوى نسخة ملخصة منه، وقد قام بهذا التلخيص شخص يدعى ابو الحسن علي بن جعفر الشزري (الشيزري).

في عام ١٩٢٣ شاهد العالم التركستاني زكي وليدي طوغان نسخة «أخبار البلدان» لابن الفقيه مرفقة برسالة أبي دلف ورحلة ابن فضلان، في مكتبة «آستان قدس». هذه النسخة التي تحمل رقم (١٠٩) مسجلة بعنوان «اخبار البلدان لابن خاتون». والمقارنة بين هذه النسخة والنسخة التي طبعها «دخويه» تشيران الى أن كلاً منهما مكملة للاخرى.

«مختصر كتاب اخبار البلدان»، لا يمكن عدّه مجرد كتابة جغرافية. وانما هو في الحقيقة مجموعة أدبية ملونة بالشعر والفكاهة، وقد لخصه المؤلف لكي ينتفع به الأفراد غير المتخصصين الراغبين.

هذا المختصر يبدأ بشرح لخلق الأرض والسماء واختلاف الليل والنهار. وتبدأ نسخة «آستان قدس» بشرح للكوفة. وكتابة ابن الفقيه تؤيد تصوراً كان موجوداً

قبل الاسلام بين الايرانيين واليهود والآخرين حول انقسام الأرض الى سبعة أقسام.

في هذا الأثر ينقل المؤلف اقوالاً للقدماء ينم عن حسن ذوقه. والمصادر التي استقى منها معلوماته كثيرة. ونلاحظ في كتابه معلومات اخذها عن معظم المؤلفين الذي سبقوه كالجاحظ، وابن خرداذبه، وغيرهما.

يتحدث المقدسي عن فقدان الانتظام في كتاب ابن الفقيه ويقول بأنه لم يتحدث سوى عن المدن الكبرى، وأورد في كتابه أشياء لا تستحق النقل.

بصرف النظر عن ذلك، أشار ابن الفقيه الى قضايا ـ وان كانت ذات صبغة اسطورية ـ لكنها مهمة من المنظار التاريخي. كمثال على ذلك: أقدم شرح حول سمرقند في العهد الاسلامي، هو الشرح الذي اورده ابن الفقيه. فتحدث عن وجود معبد «نوبهار» البوذي في بلخ الذي كان يشتهر كثيراً عند المسلمين، وقدم تفصيلاً عنه. كما تحدث عن تهدم بلخ ونوبهار في عهد عثمان بن عفان.

المعلومات التي نقلها عن سليمان السيرافي تستحق الاهتمام لأن معلوماتنا عن هذا التاجر الايراني الشهير الذي قام ببعض الأسفار البحرية تكاد تكون معدومة عدا بعض القصص الخرافية.

وقدّم كذلك معلومات مهمة عن ذيوع علامة الهلال بين المسلمين. فالمسلمون اخذوا يستخدمون علامة الهلال ـ التي كانت متداولة عند الساسانيين قبل الاسلام ـ علامةً للاسلام في مقابل علامة الصليب المسيحية.

ابن الفقيه سعى مثل ابن خرداذبه، واليعقوبي، وابن رُسته، لتقديم تقرير منتظم الى حد ما عن أوضاع القوى والنظام الاداري في شتى البلدان الاسلامية.

بالرغم من أن كتابات ابن الفقيه لا تبلغ مستوى الآثار الجغرافيّة التي كتبها الجغرافيون في عصره، إلّا انها تتفوق عليها في بعض الأحيان من المنظار الثقافي والتاريخي.

يشتهر ابن الفقيه في المعلومات التي قدمها عن فرارود والقفقاس.

٤ ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، من اهم الجغرافيين والمؤرخين في العالم الاسلامي خلال القرن الرابع الهجري. فكان رحالة ذا تجربة وجغرافياً كبيراً. وبالرغم من فقدان الكثير من آثاره بما فيها تاريخه العام المؤلّف من ٣٠ جزءاً، إلّا ان كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» ـ الذي يشتمل على معلومات كثيرة في الجغرافيا وعلم الأرض والتاريخ الطبيعي ـ وكذلك كتاب «التنبيه والاشراف» الذي كتبه في آخر عمره، بمثابة خلاصة لجميع آرائه العامة والفلسفية.

المسعودي يعتبر الجغرافيا جزءاً من التاريخ ولهذا السبب اوردها في شكل مقدمة على التاريخ. واستفاد كثيراً من آثار الجغرافيين الذين سبقوه وكتب رحلات معاصريه، وأضاف اليه المعلومات التي حصل عليها من رحلاته والتي سمعها من غيره.

السهم الاكبر للمسعودي، يتمثل في الجغرافيا الانسانية والعامة. فهو ومن خلال التشكيك في مفاهيم وآراء الجغرافيين المسلمين بل وحتى اليونانيين مثل بطليموس، وطرحه لرؤى جديدة على أساس أفكاره وتجاربه الشخصية، ساعد على تطور علم الجغرافيا.

المسعودي يؤكد على تأثير المحيط وسائر العوامل الجغرافية، على طبيعة وخصوصيات الحيوانات والنباتات والناس.

يتحدث كراتشكوفسكي عن المسعودي بأنه لم يكن بمستوى البيروني أو متخصصاً في الجغرافيا والتاريخ، وانما هو قبل أي شيء مثل الجاحظ أو ابن الفقيه، كاتب وناشر للعلوم، لكنه كان ينزع اكثر نحو البحوث الثقيلة والاسلوب القصصي.

«مروج الذهب» يتألف من فصول يغلب عليها الطابع الجغرافي، بل ويخرج عن

المضمون الأصلي في بعض الأحيان ثم يعود اليه بعد بحث طويل. وهذا ما تدل عليه المعلومات المتنوعة حول البحار والأنهار والقبائل العربية والكردية، والأتراك، والبلغار، وبيوت العبادة عند جميع الامم لاسيما القفقاس.

ورغم ان كتاب «التنبيه والاشراق»، ليس كتاباً جغرافياً بمعنى الكلمة، وردت في مقدمته معلومات مختصرة عن الجغرافيا الفلكية والطبيعية، مع استعراض الخطوط العريضة للآراء المعروفة في القرن الرابع الهجري بشكل موجز.

في هذه الخلاصة تحظى نظرية الرياح بأهمية خاصة. ويعرض المسعودي الجغرافيا الوصفية بالصورة المتداولة ـ اي على أساس الأقاليم السبعة ـ بتفصيل اكبر في موضوع الأقليم الرابع الذي يقع العراق فيه(١٩).

ويتحدث «كراتشكوفسكي» عن السبب في عدم انتظام المسعودي في دراساته وبحوثه فيقول: «الشيء الذي يتدارك اللاانتظام في مؤلفات المسعودي هو انه لم يطبّق الاسلوب في التأليف الذي كان سائداً في عصره تطبيقاً أعمى، وانما كان يعير أهمية كبيرة للمعلومات الجغرافية التي استقاها من السائحين والتجار. ولم يكن هذا عن صدفة، وانما كان عن وعي، واسلوبه الذي اعتاد عليه»(٢٠).

ب ـ من جغرافيي مذهب بلخ

١ ـ ابو زيد البلخي(٢١)، احمد بن سهل أبو زيد البلخي (٢٣٥ ـ ٣٢٢ هـ)، أديب، ومتكلم، وفيلسوف، وجغرافي، ومتفنن في شتى الحقول العلمية.

وُلد ابو زيد في «شامستان»، احدى القرى القريبة من نهر «غَرْبِنكي»، أحد انهار بلخ الاثني عشر. كان ابوه سيستانياً معلماً للأطفال. ويبدو أن أبا زيد كان يشتغل بالتعليم لبعض الوقت. سافر الى العراق وهو شاب للتحقيق في مذهب الامامية.

تتلمذ في العراق على يعقوب بن اسحاق الكندي وأخذ يتلقى العلوم العقلية.

وخلال السنوات الثمان من اقامته في العراق، انهمك في تعلم الفلسفة، والنجوم، والطب، والطبيعيات، وعلم الكلام، وسائر العلوم الاسلامية المتداولة، وبرع فيها.

ثم عاد الى بلخ، فاستقطب انظار الامراء والكبراء فيها نظراً لبراعته في شتى العلوم.

كانت لديه مباحثات ومكاتبات مع علماء زمانه. فكانت ترد اليه التساؤلات العلمية والدينية من أقصى المدن وأدناها.

أبو حيان التوحيدي الذي كان من الصعوبة بمكان ان يرضى بأحد، وصفه ببحر العلوم وعالم العلماء. ووضعه الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» الى جانب الكندي، وابن مسكويه، وابي سليمان الكهستاني، والفارابي، وابن سينا، وأبي الحسن العامري، وضمن الفلاسفة المسلمين المتأخرين.

يُعد البلخي أحد أوائل المسلمين الذين لجأوا الى رسم الخرائط، وانبرى في أثره المهم «صور الأقاليم» أو «كتاب الأشكال» لتوضيح الخرائط والجداول الجغرافية. وبما ان اسلوب البلخي حظي باهتمام الجغرافيين اللاحقين كالاصطخري، وابن حوقل، والمقدسي، دُعي هؤلاء بأتباع المدرسة البلخية.

ويبدو ان اصل كتاب «صور الأقاليم» مفقود، وأورد الاصطخري (ت ٣٤٠ أو ٣٤٦ هـ) الجزء الأعظم منه في «المسالك» و«الممالك والأقاليم».

الباحثون المتأخرون يعتقدون جميعاً بأن آثار الاصطخري مأخوذة من كتاب «صور الأقاليم» لأبي زيد البلخي، مع التفاوت التالي وهو ان الأصطخري قدّم توضيحاً اكبر خلال شرحه للبلدان والنواحي. وقام ابن حوقل بعد ذلك بتكملة مؤلفات الاصطخري.

مع ان «صور الأقاليم» كتاب مختصر كما يقول محمد بن أحمد المقدسي، وليست فيه تفاصيل كثيرة حول البلدان التي يستعرضها، فلابد ان يُعد أبو زيد من رواد رسم الخرائط الجغرافية بين الجغرافيين والعلماء المسلمين.

عثر «مولر» على ٦٠ خريطة جغرافية لأبي زيد البلخي بين المخطوطات القديمة، الأمر الذي يؤيد تقدمه وأهمية عمله في هذا المجال. ويبدو ان نسخة مخطوطة من «صور الأقاليم»، موجودة في مكتبة قيّم ضريح الامام الحسين (ع) بكربلاء. وتوجد نسخة اخرى مع خرائط ملونة في برلين.

٢ ـ الاصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري (ت ٣٤٠ هـ)، وكان له دور كبير في نشر أفكار المذهب البلخي. ولا تتوفر لدينا معلومات ذات بال عن حياته. ونستشفُّ من دراسة كتابه «المسالك والممالك» انه سافر كثيراً وسجّل التجارب الحاصلة من أسفاره تلك في كتاب «المسالك والممالك».

ولا ريب في ان الاصطخري كتب هذا الكتاب على ضوء كتاب ابي زيد البلخي. وأصبح هذا الأثر مصدراً معتبراً لجغرافيي هذا المذهب.

تُرجم «المسالك والممالك» الى الفارسية في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وأصبح نموذجاً لكثير من الكتب الجغرافية الفارسية(٢٢).

الاصطخري مثل سائر جغرافيي هذا المذهب، يتحدث عن وصف العالم الاسلامي فقط، ويقسمه الى ٢٠ اقليماً، ولكن ليس الاقليم بالمعنى الخاص ـ أي الحزام الذي يضم عدداً من درجات العرض ـ وانما بمعنى المناطق الجغرافية الواسعة، فيصف جزيرة العرب، وبحر فارس (مع المحيط الهندي)، والمغرب (مع الأندلس وسيسيل)، ومصر، والشام، وبحر الروم، والجزيرة، والعراق، وايران الجنوبية، والهند، وايران الوسطى والشمالية (مع ارمينيا وأذربايجان، وبحر الخزر). وينتهي الكتاب بوصف ماوراء النهر.

يقدم الكتاب معلومات عن الحدود، والمدن، والمسافات، وطرق المواصلات، ويعطي ايضاحات مفصلة عن المحاصيل، والتجارة، والصناعة، والأقوام(٢٣).

كان لكتاب الاصطخري نفوذ كبير، ولم ينحصر ضمن اطار الكتابات العربية وذلك لحصول عدة ترجمات فارسية لهذا الكتاب عن النسخة الاولى، الأمر الذي

ادى الى ظهور الفكرة التالية وهي ان الاصطخري ألّف كتابه بالفارسية. والنسخة العربية للكتاب التي نفذت الى مكتبة شاهرخ، كانت الباعث لتأليف كتاب جغرافيا حافظ آبرو(٢٤).

٣ ـ ابن حوقل(٢٥)، ابو القاسم محمد بن حوقل أو محمد بن علي النصيبي أو النصيبيني (ت بعد ٣٦٧ هـ)، تاجر، وسائح وجغرافي عربي شهير في القرن الرابع الهجري. ولا نمتلك معلومات مهمة عن حياته. وُلد في «نصيبين» الواقعة في منطقة ما بين النهرين العليا. بدأ رحلته من بغداد في السابع من رمضان عام ٣٣١، حينما كان في عنفوان الشباب.

وكان باعثه على السفر ـ كما أشار الى ذلك ـ هو دراسة البلدان الاسلامية وشتى الامم، والتجارة.

طبقاً للأرقام التي قدّمها في كتابه «صورة الأرض» يمكن تسجيل مساره كما يلي: أفريقيا الشمالية، واسبانيا، والحدود الجنوبية للصحراء (٣٣٦ ـ ٣٤٠ هـ)؛ مصر، والنواحي الشمالية للبلاد الاسلامية، اي ارمينيا وأذربايجان (نحو ٣٤٤ هـ)؛ والجزيرة (بين النهرين)، والعراق، وخوزستان، وفارس (نحو ٣٥٠ ـ ٣٥٨ هـ)؛ وخوارزم، وماوراء النهر (نحو ٣٥٨ هـ)؛ وسيسيل (نحو ٣٦٢ هـ)، ثم لا يُعرف خط مساره اللاحق.

رحلة ابن حوقل كانت ذات اهداف تجارية في الغالب ومن المحتمل ان تكون ذات ابعاد دينية وسياسية ايضاً.

أندريه مايكل، كاتب مقال «ابن حوقل» في دائرة معارف الاسلام «التنقيح الثاني» يقول: الرغبة الشديدة التي كانت لابن حوقل نحو السياسة الفاطمية، أمر واضح تماماً. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ما ورد حول النوبة أو تاريخ افريقيا الشمالية وجزئيات الكتاب الاخرى. غير ان آراءه في اسبانيا الأموية وسيسيل الخاضعة للكلبيين وانتقاداته للفاطميين أحياناً في ادارة مصر، جميعها قائمة على

أساس ملاحظات سياسية.

ابن حوقل التقى خلال رحلته بالاصطخري. وصبّ اهتمامه ـ مثل سائر الجغرافيين القدماء ـ على شرح بلاد الاسلام، لاسيما ايران. لكنه ذهب أحياناً الى ما هو أبعد من العالم الاسلامي فاهتم بشؤون الغرب. ولذلك يعتبره «كراتشكوفسكي» أول جغرافي كلاسيكي كان لديه اهتمام بجغرافيا الغرب فضلاً عن اهتمامه بالعالم الاسلامي.

في «صورة الأرض» شرح مفصل حول منطقة بُجة وتاريخها، وكذلك حول اريتريا مع أسماء بعض قبائل البربر وشرح الواحات، وتقديم نبذة مفصلة عن موقع سيشيل. ويتميز عمل ابن حوقل هذا بأهمية خاصة ويمكن ان نجد الميزة التي يتميز بها كتاب ابن حوقل على كتاب الاصطخري في فصول من الكتاب تتحدث عن المغرب وأسبانيا وسيشيل.

الاشارات الاقتصادية التي نجدها في كتاب ابن حوقل، جديدة تماماً. ونراه يولي أهمية للبضائع القيّمة والنادرة اقل من المنتوجات الزراعية والصناعية الأساسية. ويبحث في كل فرصة الوضع الاقتصادي الخاص بالنسبة لزمن معين أو معيار معلوم.

انه الجغرافي الوحيد في عصره الذي قدّم صورة واضحة عن منتوجات زمانه.

ويحظى أثر ابن حوقل بأهمية من منظار اللغة الفارسية لوجود كثير من المفردات والأسماء الفارسية مثل: ابريسم، وبانيذ، وبخس آب، وبندار، وفارقين، وجروم، وصرود، وغيرها من الألفاظ الفارسية التي تبلغ نحو ٥٥ لفظاً. كما وردت فيه جملة فارسية كاملة هي: «خدا شاه كه مدرسة ساختهاند».

يُعد «صورة الأرض» من المصادر الأساسية المعتبرة في علم الجغرافيا، ويُنظَر اليه كجغرافيا تأريخية.

معظم المؤرخين والجغرافيين ينظرون اليه كمصدر مهم، ويستندون اليه في

بحوثهم ودراساتهم.

طُبع هذا الكتاب لأول مرة من قبل دخويه (ليدن، ١٨٧٣) ضمن سلسلة الكتب الجغرافية العربية وتحت عنوان «المسالك والمهالك والمفاوز والمهالك». تُرجم الى الانجليزية، والفرنسية، والفارسية.

٤ ـ المقدسي، آخر ممثل للمذهب البلخي، ويتميز بمنزلة علمية عليا في علم الجغرافيا. وهو شمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد، ابو بكر البنّاء المقدسي الشامي البشاري. وُلد في بيت المقدس سنة ٣٣٦هـ. وهو حفيد البنائي الذي اشتهر لبنائه ميناء عكا في عهد احمد بن طولون (حكم ٢٥٤ ـ ٢٧٠هـ).

تنحدر أسرة امه من قرية بِيَر التابعة لقومس والتي تتمثل بمحافظة سمنان الحالية تقريباً.

فضلاً عن زيارته للأندلس، وسيشيل، والسند، وربما سيستان، زار جميع بقاع العالم الاسلامي. وورد ملخص لآرائه الجغرافية وجهوده الكبيرة في مجال الكتابة ورسم الخرائط في كتابه القيّم «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»(٢٦).

فرانس تشنر يعتبر المقدسي من الجغرافيين الأصلاء والعلميين جداً في زمانهم. ويقول فيه «انه قد ادعى حقاً أنه شيد جغرافية المسلمين على أساس جديد وأضفى عليها معنى جديداً وأعطاها ميداناً أوسع. وبما أن الجغرافيا كان يراها مفيدة لكثير من الطبقات الاجتماعية وأصحاب الحرف والمهن، فقد وسع رقعتها، وناقش شتى الأوضاع الطبيعية للأقاليم فأضاف اليها المعادن، واللغات، والأعراق، والآداب، والرسوم، والمذاهب، والفرق، والخلقيات، والأوزان، والمقادير، والتقسيمات الأرضية، والطرق، والمسافات الجغرافية.

المقدسي يعتقد بأن الجغرافيا ليست علماً يحصل عن طريق القياس، وانما ينبغي الحصول عليها عن طريق المشاهدة المباشرة واستحصال المعلومات من الدرجة الاولى. ولذلك كان يؤكد على ما كان يراه وما يعد معقولاً»(٢٧).

انبرى المقدسي في كتاب «أحسن التقاسيم» لوصف عالم الاسلام. وقدم في مقدمة كتابه خلاصة وفهرساً بالأقاليم والنواحي وغيرهما كي يتعرف القارئ بشكل أسهل وأسرع على مواضيع الكتاب ويحصل على الارشادات الضرورية.

المقدسي يرى ان الأرض كروية الشكل تقريباً يقسمها خط الاستواء الى قسمين متساويين، ومحيط الأرض يبلغ ٣٦٠ درجة بينما تبلغ الزاوية المحصورة بين خط الاستواء وكل قطب ٩٠ درجة. ويتصور ان نصف الكرة الأرضية الجنوبي مغمور بالمياه تقريباً، بينما النصف الشمالي يمثل اليابسة(٢٨).

المقدسي وعلى العكس من الاصطخري وابن حوقل، يقسم مملكة الاسلام الى ١٤ اقليماً: ٧ أقاليم عربية، و ٧ أقاليم أعجمية. لربما اختار هذا النمط من التقسيم من اجل ان ينطبق عمله مع التصور السائد القائل بوجود سبعة أقاليم في شمال خط الاستواء و سبعة أقاليم في جنوب هذا الخط. وهذه الفكرة منسوبة لشخصية اسطورية تدعى «هرمس»، ويعتبره المسلمون فيلسوفاً مصرياً. وبذلك نرى وجود اختلاف بين المقدسي وأبي زيد البلخي رئيس مذهب بلخ(٢٩).

المقدسي رسم خريطة أدق للبحر المحيط بالجزيرة العربية، على اساس تجاربه ومعلوماته التي استقاها من الملاحين الذين قابلهم، حاذياً حذو جغرافيي المذهب البلخي الذين كانوا يسعون دائماً لتحسين الخرائط التي رسمها أسلافهم(٣٠).

اهتم المقدسي في «أحسن التقاسيم» قليلاً بالجغرافيا الطبيعية من قبيل وصف الجبال والمياه. لكنه بالمقابل قدم لنا لأول مرة مجموعة واسعة من المعلومات الخاصة بتجارب وعقائد وعادات شتى الأقوام والملل. وهذا هو عين ما يعرف بالجغرافيا الانسانية في هذا اليوم.

كراتشكوفسكي يصف المقدسي بالشكل التالي: «لابد ان نعتبره (المقدسي) ـ بالانسجام مع اشبرنغر وكراموس ـ جغرافياً كبيراً، وأحد كبار الكتّاب العرب»(٣١).

يمكن أن يعد القرن الخامس ذروة ازدهار الجغرافيا الاسلامية. في هذا العصر تطور علم جغرافية المسلمين الى أعلى مستوياته سواء كان ذلك الذي اقتبسوه من اليونانيين أو الذي حصلوا عليه عن طريق البحث والمشاهدة والسياحة.

ولا يخفى على أهل الفن أهمية الدور الذي لعبه أبو ريحان البيروني في هذا المضمار. فقد خدم البيروني جغرافية المسلمين من جانبين: الأول انه قدّم خلاصة نقدية لجميع المعلومات الجغرافية حتى عصره. والثاني استخرج الاحداثيات الجغرافية لعدة مدن، والأهم من ذلك مقدار الدرجة الواحدة للعرض الجغرافي وذلك لبراعته في الرياضيات والفلك. ويكون بهذه الخطوة قد قام بأهم عمليات المسح في تاريخ الفلك الاسلامي(٣٢).

يمكن العثور على دراسات البيروني وآرائه ومكتشفاته الجغرافية في كتاب «تحديد نهايات الأماكن» المؤلّف في الجغرافيا الرياضية، وبعض كتاباته الاخرى مثل «القانون المسعودي»، و«التفهيم لأوائل صناعة التنجيم»، في النجوم، أو رسالة «تسطيح الصور وتبطيخ الكور»، حول تسطيح الكرة.

آراء واكتشافات البيروني الواردة في هذه الكتب، تشمل الموارد التالية: كروية الأرض وقطرها، والبحار واليابسة والعلاقة القائمة بينهما، والأقاليم السبعة المسكونة، وتعيين الطول والعرض الجغرافيين لكثير من الأماكن المعروفة في عصره، وأساليب تحديد القبلة. فالبيروني ذكر ـ على سبيل المثال ـ في «القانون المسعودي» الطول والعرض الجغرافيين لأكثر من ٦٠٠ موضع جغرافي. فاستطاع من خلال معاضدة أبي الوفاء البوزجاني استخراج الاختلاف في الطول الجغرافي بين بغداد ومدينة اورغنج (خوارزم القديمة).

أهم أساليبه في تحديد جهة القبلة، يقوم على أساس المثلثات الكروية التي تمتد جذورها الى كتابات بطليموس والكتّاب الذين سبقوه.

اظهر ابداعات وخلاقيات في مجال رسم الخريطة. في رسالة تسطيح الصور، شرح البيروني طريقة رسم الكرة على الصفحة، مستخدماً الاسطرلاب في رسم

الخريطة فضلاً عن المخطط. كما استخدم شتى الألوان بشكل أوسع من أسلافه كالمقدسي، من اجل عرض الاحداثيات ومختلف المواقع الجغرافية.

سزكين يعتبر البيروني أول فرد في تاريخ علم الجغرافيا الاسلامية استطاع استخراج اختلاف الطول الجغرافي بين غزنة وبغداد على اساس المثلثات الكروية والحسابات الفلكية. كما يعتبره المؤسس لعلم المساحة ورائداً في بعض فروع الجغرافيا الرياضية.

أهم آرائه في الجغرافيا الطبيعية وردت في مقدمة كتاب «التحديد»، مثل: ظهور العالم، وكيفية ظهور الطبقة السطحية للأرض، ومختلف مراحل تغير سطح الأرض، وظهور البحار واليابسة، وتحول البحار الى يابسة وغيرها.

البيروني يشير في «الآثار الباقية» الى الظواهر الجوية والمباحث المتصلة بالجغرافيا الطبيعية. كما يشير في كتاب «تاريخ الهند» الى الخصوصيات الجغرافية للأرض.

من بين الجغرافيين والسواح المعاصرين، ينبغي الاشارة الى ناصر خسرو (ت ٤٥٢ أو ٤٥٣ هـ). ويرجع جل اشتهار ناصر خسرو القبادياني الى أثره الذي كتبه للدعوة الى الاسماعيلية وآثاره الفلسفية وشعره. وقام برحلات كثيرة الى شتى البلدان، فحصل على معلومات قيّمة في الجغرافيا، ومعرفة الأقوام، وعلم الآثار، قدمها في كتاب رحلته. كمثال على ذلك انه قدّم لمحة رائعة عن حياة المصريين في عهد المستنصر، احد الخلفاء الفاطميين(٣٣).

ابو عبيد الله بن عبد العزيز البكري القرطبي (ت ٤٨٧ هـ)، عالم أديب وجغرافي اندلسي. ويُعدُّ افضل نموذج لكتّاب المعاجم في عصره، لاسيما من حيث الاهتمام بالأعلام الجغرافية. كتابه الذي عنوانه «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع»، يعد من أبرز الآثار الأدبية الجغرافية(٣٤).

منذ القرن الخامس فما بعد، لاسيما في القرن السادس، أضيف مصادر اخرى الى

الكتابات الجغرافية تتمثل في المعاجم الجغرافية والوصف الواسع للكون سماءً كان أو أرضاً، والذي يعد لوناً فريداً من الكوزموغرافية.

كان للجغرافيا مقام خاص في دوائر المعارف والمعاجم التي ألفت في عهد المماليك بمصر، بحيث يمكن مشاهدة أثرها في جميع الكتب. وبذلك كان قد حل عصر التجديد في ادبيات الجغرافيا الاسلامية. وبعد ذلك وفي عصر الجمود لم يظهر أي أثر جديد، وانما اكتفي بتقليد النماذج القديمة، ولربما كانوا يدخلون بعض التغييرات على آثار الماضين من أجل الانسجام مع مقتضيات الزمان(٣٥).

«فرانتس تشنر» اطلق على الفترة منذ القرن السادس الهجري وحتى القرن العاشر الهجري والتي شهدت تطور علم الجغرافيا في الحضارة الاسلامية، اسم «عصر المزاوجة»(٣٦). فكان يرى ان مستوى الكتابات خلال هذه الفترة واطئ بالقياس الى كتابات المرحلة السابقة، عدا آثار شخصيات كالأدريسي، وأبي الفداء.

حلّت محل الروح العلمية والنقدية أزاء موضوع الجغرافيا، والتأكيد على اعتبار وإصالة المعلومات التي تُعدّ من خصوصيات الكتّاب السابقين، طريقة تلخيص ونقل المعلومات القديمة والنظرية من كتب الكتّاب السابقين. ويمكن تقسيم آثار عصر المزاوجة الى مجموعات عامة:

١ ـ وصف جغرافيا العالم؛ ٢ ـ النصوص الكوزموغرافية؛ ٣ ـ المعاجم الجغرافية؛ ٤ ـ كتب الزيارات؛ ٥ ـ الرحلات؛ ٦ ـ كتب الملاحة البحرية؛ ٧ ـ الآثار الفلكية؛ ٨ ـ المتون الجغرافية المحلية.

من بين الكتب التي صنفت في جغرافيا العالم والفلك خلال هذا العصر، ما يلي:

(منتهى الادراك في تقسيم الأفلاك) تأليف محمد بن أحمد الفرقي (ت ٥٣٣ هـ)، وكتاب (الجغرافيا) لمحمد بن أبي بكر الزُّهري الغرناطي (حيّ حتّى ٥٣١ هـ)

و(نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) للشريف الادريسي (ت ٥٦٠ هـ)، وكتاب (الجغرافيا في الأقاليم السبعة) لابن سعيد (ت ٦٧٢ هـ)، و(تقويم البلدان) لأبي الفداء (ت ٧٣١هـ).

النماذج البارزة مما كتب في الكوزموغرافية: (تحفة الألباب) (او الأحباب)، و(نخبة العجائب) لأبي حامد الغرناطي (ت ٥٦٥ هـ)، و(عجائب البلدان وآثار البلاد) للقزويني (ت ٦٨٢ هـ)، و(نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) للدمشقي (ت ٧٢٧هـ)، و(فريدة العجائب وفريدة الغرائب) لابن الوردي (ت ٨٦١ هـ).

ومن كتب الزيارات التي كتبت لارشاد زوار الأماكن، والمدن المقدسة كمكة ودمشق وغيرها: (اشارات الى معرفة الزيارات) للهروي (ت ٦١١ هـ)، و(الدارس في تاريخ المدارس) لعبد القادر محمد النعيمي (ت ٦٤٨ هـ).

ومن المعاجم الجديرة بالملاحظة في هذا العصر كتاب «معجم البلدان» لياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) والذي نجد فيه معلومات تاريخية واجتماعية واسعة، وينطبق مع التقاليد الأدبية والعلمية للعصور السالفة، ويمثل خلاصة لجميع المعلومات الجغرافية لتلك العصور. كما يمكن الاشارة الى كتاب «المشترك وضعاً والمختلف صقعاً» لنفس المؤلف.

في هذا العصر، فضلاً عن البواعث المألوفة للسفر كحج البيت الحرام أو التبليغ الديني، فقد وفّر نفوذ الاسلام ـ لاسيما في الشرق ـ فرصاً جديدة للسفر والارتزاق عن طريق التجارة. وأهم كتب الرحلات: كتاب المازني (ت ٥٦٤ هـ)، ورحلة ابن جبير (ت ٦١٤ هـ)، وتاريخ المستنصر (كتب ٦٢٧ هـ) لابن مجاور، ورحلات النباتي (ت ٦٣٦ هـ)، وعبدري (ت ٦٨٨ هـ)، والطيبي (ت ٦٩٨ هـ)، والتيجاني (ت ٧٠٨ هـ)، ورحلة ابن بطوطة التي عنوانها «تحفة النظار» وتعد اهم كتاب رحلة في القرون الوسطى باللغة العربية حول بلدان الهند وجنوب شرق آسيا وسائر بلدان آسيا وأفريقيا الشمالية.

ونظراً لأهمية آثار ابن بطوطة في الجغرافيا الاسلامية، نستعرض ادناه بـايجاز ترجمته وآثاره:

ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن ابراهيم اللواتي الطنجي المشهور بابن بطوطة (٧٠٣ ـ ٧٧٩ هـ)، رحالة مسلم معروف. ويقول كراتشكوفسكي ان اصله من بربر لواته. ولد بمدينة طنجة في ١٧ رجب ٧٠٣ هـ كما يذهب الى ذلك ابن الجزي. وانبرى في مسقط رأسه لتعلم العلوم الدينية على اساس تعاليم الفرقة المالكية. وبما انه مارس القضاء في شبابه وحتى خلال أسفاره، فلابد ان يكون ذا معلومات في الفقه المالكي.

خرج ابن بطوطة من موطنه ـ المغرب ـ عام ٧٢٥ هـ ثم عاد اليه بعد ما يقرب من ربع قرن امضاه في رحلة طويلة وقاصية زار خلالها القسطنطينية، وخـانات المعسكر الذهبي، والنيل العليا، ومراكز أفريقيا الشرقية، والهند، ومـوانئ الصـين. ولاشك في ان هذه السياحة الطويلة لم تشبع نهم السفر والسياحة في نفسه، لذلك ما ان عاد حتى انطلق في رحلته الاخيرة الى السودان ونيجيريا.

ابن بطوطة نظم ايقاع حياته مع مقتضيات ومتطلبات الترحال وكـان يـتلذذ بذلك. فالحياة الأسرية والعمل، تابعان للمغامرة والسياحة.

خلال سياحته، وضمن اجتيازه للبلدان المذكورة، تزوج مراراً، وتولى شؤون القضاء في جزائر مالديف في المحيط الهـندي لأكـثر مـن عـام. فكـانت النـتيجة المتمخضة عن هذه الأسفار المستمرة، كتاب رحلته الفريد الذي يحمل اسم «تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار» والذي يعد في حقيقة الأمر تقريراً شاملاً لشتى المواضيع في الجـغرافيا الانسانية والطبيعية للعالم الاسلامي. ويـعرف هذا الكتاب عند اهل العلم بـ«رحلة ابن بطوطة».

هذا الكتاب لم يكتبه ابن بطوطة نفسه، وانما كان بتقرير ابن بطوطة واملاء محمد ابن محمد بن الجزي الكلبي. وانتهى ابن الجزي من تصحيحه وتهذيبه في صفر عام

٧٥٧ هـ.

يعتقد «غيب» ان ابن بطوطة طوى مسافة ٧٥ ألف ميل ولذلك ينبغي عده أبرز سائح مسلم. ويعتبره «كراتشكوفسكي» منافساً لماركوبولو. وكان هناك شك لدى المسلمين منذ البداية في بعض أقوال ابن بطوطة. ويشير ابن خلدون الى الشك الشائع بين الناس في رحلة ابن بطوطة لكنه لا يعد من المنكرين لكلامه. ويرى ان على المرء ان يميز بين الطبيعة الممكنة والممتنعة بصراحة العقل واستقامة الفطرة، وان يقبل كل ما هو في دائرة الامكان ويدع كل ما هو خارجها.

منذ ذلك الزمن كان الشك في الرحلة يشتد ويضعف، غير ان الباحثين رفضوا بعد ذلك جميع تلك الشكوك السابقة، بل وأيد السواح حتى أقواله حول النواحي المجاورة لـ «الطوالس» بما فيها جزر مالديف واحداً واحداً.

كان ابن بطوطة مسلماً مؤمناً. وبما انه لم يكن كاتباً جغرافياً أو اديباً وعالماً، لذلك قلما نجد في تفاصيل رحلته أفكاراً عالية ونقاطاً ظريفة. واهتمامه بالبلدان كان أقل من رغبته بمعرفة الناس. ولم يكن لديه اهتمام خاص نحو القضايا الجغرافية، ولربما يمكن القول ان الميزة التي انفردت بها رحلته هي اهتمامه الخاص بحياة الناس وتسليط الضوء على العالم الاسلامي آنذاك(٣٧).

في تلك البرهة الزمنية، كانت نشاطات المسلمين البحرية محدودة بالبحر المتوسط وبحر العرب. وبشكل عام من الصعوبة معرفة نصيب المسلمين آنذاك في جغرافية الملاحة لوجود كتب رحلة قليلة. غير ان المسلمين نجحوا في المحيط الهندي بالاحتفاظ بقوتهم الى ان نفذ البرتغاليون الى هذه المنطقة البحرية.

شهاب الدين أحمد بن ماجد (ت في القرن ٩ هـ) قاد سفينة البحار البرتغالي «فاسكو دي غاما» من ملنيدي في الساحل الشرقي لأفريقيا الى كاليكوت الواقعة على السواحل الغربية للهند في عام ١٤٩٨ م.

تحدث ابن ماجد في كتاب «الفوائد في اصول علم البحر والقواعد» عن اسلوب

البحارة واستخدام البوصلة، وأعطى معلومات كثيرة عن البحر الأحمر والمحيط الهندي.

من البحارة المسلمين الآخرين، سليمان بن أحمد المهري، في القرن العاشر الهجري. من سكان الجزيرة العربية. ألف كتاب «العمدة المهرية في ضبط البحرية» في علوم الملاحة النظرية، وكتاب «المنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر» في علوم الملاحة العملية. وتدل آثار ابن ماجد وسليمان المهري على ذروة معرفة المسلمين بالجغرافيا البحرية.

خلال الفترة المحصورة بين القرن السابع والقرن العاشر، كتبت كتب كثيرة في الجغرافيا المحلية بالعربية والفارسية. وممن ألف خلال هذه الفترة:

ابراهيم بن وصيف شاه (بدأ الكتابة في ٦٠٥ هـ)؛ والنويري (ت ٦٢٩ هـ)؛ والمقريزي (ت ٨٤٥ هـ)، وابن فضل الله العمري (ت ٧٤٩ هـ)؛ والقلقشندي (ت ٨٢١ هـ)؛ وفي افريقيا الشمالية الحسن بن علي المراكشي مؤلف «جامع المبادئ والغايات».

خلال هذه الفترة ظهرت في ايران وآسيا الوسطى والهند آثار مهمة مثل «فارس نامه» لابن البلخي في مطلع القرن السادس؛ و«نزهة القلوب» لحمد الله المستوفي (ت ١٣٤٩ م) ؛ و«جهان نامه» لمحمد بن نجيب بكران، كتبه للسلطان محمد خوارزمشاه (حكم ٥٩٦ ـ ٦١٧ هـ)، وفيه معلومات رائعة في جغرافية فرارود؛ و«مطلع السعدين» لعبد الرزاق السمرقندي (ت ٨٨٧ هـ)؛ و«هفت اقليم» لأمين احمد الرازي (كتبه ١٠٠٢ هـ)(٣٨).

هوامش الفصل التاسع:

١ ـ فرانتس تشنر ومقبول أحمد، تاريخ الجغرافيا في الحضارة الاسلامية، ترجمة محمد حسن الكنجي وعبد الحسين آذرنك، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ١، ١٩٩٦، ص ١؛ ايغناتي كراتشكوفسكي، تاريخ الكتابات الجغرافية في العالم الاسلامي، ترجمة أبو القاسم باينده، طهران ٢٠٠٠، ص ٦ ـ ٧؛ ادوارد فنديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ص ٥٠.

٢ ـ عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، دمشق، دار الفكر، ١٤٥٤ هـ ص ٣٣ ـ ٣٤؛ نفيس احمد، الفكر الجغرافي في التراث الاسلامي، ترجمة فتحي عثمان، الكويت، دار القلم، ١٣٩٨هـ، ص ٣٥.

٣ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ٥.

٤ ـ نفس المصدر.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٦.

٦ ـ نفس المصدر.

٧ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، ص ٣ ـ ٥.

٨ ـ نفس المصدر، ص ٥ ـ ٨.

٩ ـ حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٠، ص ٨٨.

١٠ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ١٢.

١١ ـ كراتشوفسكي، مصدر سابق، ص ٧.

١٢ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

١٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن خردادبه»، (عنايت الله رضا).

١٤ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

١٥ ـ حسين قره جانلو، الجغرافيا التاريخية للبلدان الاسلامية (١)، طهران، ٢٠٠٢، ص ٢٨.

١٦ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ٢٠.

١٧ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٢٦.

١٨ ـ ما اوردناه حول ابن الفقيه تلخيص عما ورد في دائرة المعارف الاسلامية الكبرى عنايت الله رضا، ج ٤، ص ٤٠٨ ـ ٤١٢.

١٩ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ١٤٧.

٢١ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابو زيد البلخي» (صمد الموحد)؛ ايضاً فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ٢٤ ـ ٢٥.

٢٢ ـ حسين قره جانلو، مصدر سابق، ص ٣٦.

٢٣ ـ ابو اسحاق ابراهيم الاصطخري، المسالك والممالك، تحقيق ايرج أفشار، طهران، ١٩٦١، ص ٣ ـ ٥؛ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

٢٤ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٥٩.

٢٥ ـ هذا الموضوع مقتبس من مقال «ابن حوقل» في دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، (رضا انزابي نجاد)، ج ٣، ص ٣٨١ ـ ٣٨٤.

٢٦ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

٢٧ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ٢٨ ـ ٢٩.

٢٨ ـ ابو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ترجمة علي نقي المنزوي، طهران، ١٩٨٢، ليدن، شباط ١٩٨٨، ص ١ ـ ٦٢ و ١٥٢.

٢٩ ـ حسن قره جانلو، مصدر سابق، ص ٣٨.

٣٠ ـ فرانتس تشنر ومقبول أحمد، مصدر سابق، ص ٧٢.

٣١ ـ كراتشكوفسكي، مصدر سابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

٣٢ ـ فرانتس تشنر ومقبول احمد، مصدر سابق، ص ٣٦.

٣٣ ـ الدوميه لي، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

٣٤ ـ فرانتس تشنر ومقبول أحمد، مصدر سابق، ص ٣٨.

٣٥ ـ نفس المصدر.

٣٦ ـ راجع فرانتس تشنر ومقبول أحمد، مصدر سابق، ص ٣٨ ـ ٤٨.

٣٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرىٰ، ج ٣، ذيل «ابن بطوطة» (قسم الجغرافيا).

٣٨ ـ اندريه مايكل بالتعاون مع هنري لوران، الاسلام والتمدن الاسلامي، ترجمة حسن فروغي، طهران، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢.

الفصل العاشر

الأدب

أ ـ الأدب العربي

منذ بداية انتشار الاسلام، حظي الأدب العربي ـ لاسيما الشعر ـ بالاهتمام، وكان لانتصارات الاسلام انعكاس في الشعر العربي. وتقاطر الشعراء الجاهليون على الرسول محمد ﷺ أملاً في الحصول على صلة. وكان الأعشى أول شاعر عربي معروف حضر عند الرسول ﷺ ومدحه بقصيدة. كذلك انشد كعب بن زهير قصيدة البردة في مدح الرسول ﷺ والتي مطلعها: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول(١).

وبعد ظهور شعراء بارزين مثل عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، وحسان بن ثابت، أخذت تترسخ الكلمات والمضامين القرآنية في الشعر العربي بشكل تدريجي. وأخذ حسان يمتدح الرسول ﷺ وأصحابه على مدى عشر سنوات. ولديه مراثٍ في الرسول ﷺ تلاحظ فيها الفاظ القرآن ومعانيه(٢).

الأحاديث النبوية الكريمة تُعدُّ بعد القرآن الكريم اولى الآثار المنثورة، وتتميز بنثر سلس خال من التزويق اللفظي. والخطب ـ بدءاً بخطبة حجة الوداع وانتهاءً

بكلمات امير المؤمنين (ع) ـ ذات نثر ايقاعي مسجع رائع. والكتب والعهود والاتفاقيات وغيرها، تتصهر في قالب ديني، وتتميز بمضامين سياسية واجتماعية.

على مدى القرن الأول الهجري، لم يخرج النثر العربي عن هذا الاطار. ومنذ خلافة الامام علي (ع)، بدأ الشعر الديني، والديني ـ السياسي بشعراء على نهج الامام (ع). وكان يغلي الحماس الاسلامي المصحوب بسيل من المفردات القرآنية والاسلامية. والشعر الشيعي الذي بدأ في تلك الفترة، استمر الى عصرنا هذا. فبعض الشعراء الذين مدحوا الامام علياً (ع) في صفين، وكذلك بعض مقطوعات أبي الأسود الدؤلي، تعد النماذج الاولى للشعر الديني ـ السياسي في الاسلام. غير أن هذا الشعر أصبح ملتهباً باستشهاد الامام علي (ع) ثم الامام الحسين (ع)، وأخذ يثير الحماس والغضب والمطالبة بالثأر(٣).

الشعر المذهبي بشكل عام، والشيعي بشكل خاص، تبلور على شكل مذهب راسخ بهاشميات الكميت الأسدي (٦٠ ـ ١٢٦ هـ)، الشاعر الشيعي الشجاع، وأخذ طابعاً روحانياً اكبر. اشهر شعره الديني، اربع قصائد تعرف بالهاشميات. واكثر أبياته روعة واحساساً، تلك التي انبثقت من أعماق مشاعره وولائه لآل بيت الرسول ﷺ والمعطرة بتعاليم ومفاهيم الاسلام ومفرداته الحلوة(٤).

الأدب العربي اخذ يستقطب الثقافة الاسلامية بمرور الزمان بحيث قلما نجد خطبة وكتابة لم تبدأ بالأدعية القرآنية وامتداح الرسول ﷺ. كذلك أخذ محتوى عدد كبير من المفردات الجاهلية ذات الصلة بالقيم الاخلاقية يتغير باستمرار وتحولت مفردات مثل الشجاعة، والوفاء، والصدق، والصبر، والسخاء الى مفردات قيمية ومعنوية(٥).

ومع ذلك، لم ينتفع الكتّاب العرب بهذا الفن كثيراً، وبالرغم من العلاقة التي كانت تربط بعض القبائل العربية بالأمم المجاورة في عصر الجاهلية من خلال التجارة والسياسة، وكانوا على معرفة بالخط والكتابة الى حد ما، إلّا أن الكتابة لم تكن مزدهرة في أوساطهم،حتى قيل انه لم يكن يعرف القراءة والكتابة حين ظهور

الاسلام سوى ١٧ شخصاً فقط. فالكتابة لم تكن تحظى عند العرب بذلك المستوى من الاهتمام الذي كانت تحظى به عند الشعوب المعاصرة كالايرانيين، والرومان(٦).

البعض يعتقد ان العرب في الجاهلية وان كانوا على معرفة بالكلام المنظوم وينشدون الشعر، لكنهم لم تكن لديهم معرفة بالنثر الفني، لأن ظهور الشعر في كل امة كان قبل ظهور النثر، لأن الشعر لغة الخيال والنثر لغة العقل، والخيال يظهر في الجماعات قبل نمو العقل(٧).

ويعترف البعض بوجود النثر الفني بين عرب الجاهلية لأن الايرانيين والهنود والمصريين واليونانيين كان لديهم نثر فني في خلال القرون الخمسة التي سبقت الميلاد، ولذلك يستبعد عقلياً ألا يوجد للعرب نثر فني بعد ٦ قرون من الميلاد(٨).

يعتقد أنيس المقدسي بوجود نثر مسجع في العصر الجاهلي القريب من الاسلام لكنه كان ينتشر غالباً في أوساط الكهنة والطبقة الدينية ولذلك كان يعرف بسجع الكهان. وهذا النثر شبيه ببعض سور القرآن الكريم لاسيما سوره الاولى. وقد دفع هذا الشبه ببعض العرب كي ينسبوا الكهانة الى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا النوع من النثر، حد وسط بين الشعر والنثر ولا يعد نثراً مطلقياً. ومن جانب آخر كان يستخدم في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية نثر بسيط غير مزوَّق، كانت توجد منه نماذج في صدر الاسلام، ورغم ذلك لم يتطور النثر العربي خلال هذا العصر كثيراً من حيث الاسلوب(٩).

في العصر الأموي استقطب الشعر الاهتمام لأسباب سياسية. فسعى الامويون لاستمالة الناس اليهم عن طريق الشعر، أو للتخلص من شر لسان الشعراء، وذلك من خلال تقديم الصلة والجائزة اليهم. وبذلك حظي الشعر خلال هذا العصر باهتمام الحكام الذين كانوا يهدفون الى مجابهة خصومهم المتمثلين في أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

بنو أمية كانوا يعلمون جيداً أن الناس تعتقد أن الخلافة من حق أهل البيت،

وأن بني امية غاصبون، فكان الشعراء غالباً ما يميطون اللثام عن الحقائق رغم ما كان يبذله الأمويون من أموال لطمسها(١٠).

فالفرزدق ـ على سبيل المثال ـ كان يأخذ أموالاً كثيرة من بني أمية لكنه كان يناصر بني هاشم ويواليهم في باطنه. وحينما قال شعراً ضد بني امية، قرر مروان بن الحكم الذي كان والياً لمعاوية على المدينة، ان يعاقبه، فهرب الى البصرة. كذلك حينما كان الخليفة الاموي هشام بن الحكم يؤدي مناسك الحج تجاهل الامام علي بن الحسين (ع) الذي كان يطوف حول الكعبة فسأل عن هويته رغم معرفته به، فأجابه الفرزدق على الفور بقصيدة يتحدث فيها عن علي بن الحسين ويشيد بأهل البيت النبوي جاء في مطلعها:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلُّ والحرمُ

من أشهر شعراء العصر الاموي ـ فضلاً عن الفرزدق ـ الأخطل وجرير. فهؤلاء الشعراء الثلاثة وُلدوا في ما بين النهرين وكبروا هناك. وكان هناك عداء بين الفرزدق وجرير الى درجة ان كلاً منهما كان يهجو الآخر.

كان الأخطل مسيحياً من قبيلة تغلب وعاش بين النهرين لفترة طويلة. وقد اختاره الامويون شاعراً لهم ولقبوه بملك الشعراء، الأمر الذي يكشف عن روح المناهضة للاسلام عند الامويين. فكان الأخطل في حقيقة الأمر استمراراً لجيل شعراء الجاهلية(١١).

بعد فترة طويلة وُلد آخر ممثل للمذهب البدوي الخالص، أي ذو الرِّمة (غيلان بن عقبة). فكان ينشد الشعر على غرار القصائد البدوية. وتأثر اللغويون باسلوبه القديم، فقالوا: «بدأ الشعر بامرئ القيس وانتهى بذي الرِّمة»(١٢).

الروح غير الاسلامية كانت تموج في آثار ناثري العصر الاموي. وبشكل عام لم يكن لازدهار الكلام في القرن الثاني الهجري تأثير كبير جداً على الأدب العربي المنثور بصفته اسلوباً عاماً. وفي هذه الفترة بدأ الفقهاء بكتابة الحديث وتدوينه،

مثل كتاب «الزهد» لأسد بن موسى (ت ١٣٢ هـ). ويُعد محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٥ هـ) أحد الذين قدّموا خدمة للبلاط الاموي من خلال قبوله لتولي منصب القضاء في حكومة الجور.

بفعل الحرية النسبية التي ظهرت في أعقاب مجيء العباسيين الى السلطة، نزع بعض كبار الشعراء نحو التشيع. فكانوا يعبرون عن عقائدهم وأفكارهم خلال مدحهم لأهل البيت (ع). فالسيد الحميري (ت ١٧٣ هـ) انشد الكثير من شعره في مدح الامام علي (ع). كذلك دعبل الخزاعي الذي كان من شعراء العباسيين، انشد اعظم قصائده التي تفيض بروح الدعوة للاسلام بفعل الحب الذي يكنه لأئمة اهل البيت (ع)(١٣).

ويُعد ابو العتاهية (ت ٢١٣ هـ) من شعراء العصر العباسي ايضاً. نشأ في الكوفة وكان يبيع الجرار، وكان لديه استعداد أدبي متألق. ولذلك انطلق نحو المهدي العباسي وحصل منه على خلع وجوائز. وكان يعبّر عن آراء الفرقة البطرية من الشيعة، من اتباع زيد بن علي بن الحسين (ع). معظم أشعاره كان ذا ماهية فلسفية. ويمكن العثور فيها على ملامح دينية لاسيما المعاد والآخرة(١٤).

ابو العلاء المعرّي (٣٦٣ ـ ٤٤٩ هـ)، أحد الشعراء المعروفين في العصر العباسي ايضاً. ولد في معرّة النعمان، وهي قرية تقع جنوبي حلب بنحو ٢٠ ميلاً. بعد تتلمذه على أبيه ذهب الى حلب وأصبح أحد شعرائها. ولم يمدح أحداً من اجل الحصول على جائزة أو صلة.

عاد في عام ٣٨٣ هـ الى المعرّة وانطلق للحديث عن شعر العرب، والرسوم القديمة، وفقه اللغة، ومواضيع اخرى تعلمها في شبابه. وكان انساناً موحداً وفيلسوفاً زاهداً، توفي عن ٨٤ عاماً(١٥).

الشعر الديني الذي بلغ ذروته في آثار الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٦ هـ)، تابعه تلميذه مهيار الديلمي (ت ٤٢٨ هـ). وكان مهيار الديلمي رجلاً مجوسياً أعلن اسلامه على يد استاذه الرضي، وسعى للتوفيق بين نزعته الايرانية الواضحة

وبين حبّه لأهل البيت. فكان يشيد بآل البيت ويعبر عن امتداحه للامام علي (ع) للتغيير الذي طرأ على الروح الايرانية. كما كان يتألم لاستشهاد الامام الحسين (ع) ويعبّر عن غضبه على أعدائه وقاتليه(١٦).

رغم ان الشعر العربي شهد الكثير من التغييرات ومر بمنعطفات كثيرة وظهر الكثير من الشعراء الكبار، ولكن لا ينبغي ان نتصور ان مضامين جميع الأشعار، دينية صرفة. وانما طرق الشعراء العرب كثيراً من الأغراض. ومع ذلك يمكن القول بأن كل شاعر، غلب عليه غرض من الأغراض.

فتميز ابو نؤاس (ت ١٩٥ أو ٢٠١ هـ) في شعر الطرب(١٧)، وأبو العتاهية في شعر الزهد والحكمة(١٨)، وبشار بن برد (ت ١٦٨ هـ) في شعر الهجاء(١٩)، وابن المعتز (ت ٢٩٧ هـ) في الخمريات(٢٠)، وابو تمام (ت ٢٣١ هـ)(٢١)، والبحتري(٢٢)(ت نحو ٢٨٤ هـ) في المدح، وابن الرومي (ت نحو ٢٨٣ هـ) في الشعر الفلسفي(٢٣)، والمتنبي (ت ٣٥٤ هـ) في الشعر الحكمي والأمثال والكلمات القصيرة(٢٤)، وأبو فراس (ت ٣٥٧ هـ) في الشعر الذي يفيض بالروح الانسانية(٢٥)، والشريف الرضي في المدح والرثاء(٢٦)، وابن الفارض المصري (ت ٦٣٣ هـ) في الشعر العرفاني(٢٧).

كذلك لابد من الاشارة الى الطغرائي (ت ٥١٥ هـ) الذي أنشد لامية العجم(٢٨)، والبوصيري (ت ٦٩٤ هـ) الذي أنشد قصيدتين في مدح الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم (٢٩)، وصفي الدين الحلي (ت ٧٥٠ هـ)، وابن الوردي (ت ٧٤٩ هـ)(٣٠)اللذين لديهما أشعار عذبة.

في غرب العالم الاسلامي ـ الأندلس ـ كان ثمة شعراء بارزون أيضاً سُجِّلت أسماؤهم في التاريخ مثل:

ابن هاني (ت ٦٣٢ هـ)(٣١)، وابي عامر بن شهيد (ت ٤٢٦ هـ)(٣٢)، والمعتضد (ت ٤٣٤ هـ)(٣٣)، والمعتمد (ت ٤٨٤ هـ)(٣٤)، وابن زيدون (ت ٤٦٤ هـ)(٣٥)، وابن عمار(٤٧٧ هـ)(٣٦)، وابن عبدون (ت ٥٢٠ هـ)(٣٧)، وابن

حمديس (ت ٥٢٧ هـ)(٣٨)، ولسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ)(٣٩).

وفي العصر الحديث اشتهر شعراء كبار في العالم العربي مثل:

سامي البارودي (ت ١٣٢٢ هـ)، وأحمد شوقي (ت ١٣٥١ هـ)، وحافظ ابراهيم (ت ١٣٥١ هـ)، وجميل صدقي الزهاوي (ت ١٣٥٥ هـ)، وخليل مطران، ومعروف الرصافي، وزكي مبارك(٤٠).

النثر مر كالشعر بفترات مختلفة. فظهر في بعض المراحل كتّاب كبار، بينما كان هناك جمود في مراحل اخرى. ويمكن ان نشير في هذه العجالة الى أهم الكتّاب العرب:

يُعد ابن المقفع(٤١) (ت ١٤٢ هـ) من ألمع الوجوه الأدبية حتى قيل انه خالق النثر العربي، رغم ان آثاره ـ أو ما هو موجود من آثاره على الأقل ـ عبارة عن الكتب التي ترجمها عن اللغة البهلوية، اي الفارسية القديمة.

ابو عبد الله محمد بن سلّام الجمحي (ت ٢٣٢ هـ)(٤٢)، ألّف كتاب «طبقات الشعراء» وأولى اهتماماً للنقد الأدبي. وابن قتيبة الدينوري (ت ٣٢٢ هـ)(٤٣)، ألّف العديد من الكتب مثل «الشعر والشعراء»، و«أدب الكاتب»، ويُعدُّ من أصحاب الكلام الموزون. وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)(٤٤)، ويعد من أعجب الشخصيات الفكرية في العالم الاسلامي. ولديه مؤلفات في شتى الحقول، وألّف كتاب «البيان والتبيين» في الأدب. وامتزجت في هذا الكتاب حقيقة البلاغة والألفاظ، والمعاني، والصفات، ونعوت الكلام بدقة وقوة. ويعتبره الأدباء المؤسس لفن البيان العربي. وكان مهتماً بالنقد الشعري.

ابو العباس محمد بن يزيد المبرِّد (ت ٢٨٥ هـ)(٤٥)، مؤلف كتاب «الكامل» الذي يُعد أحد اهم اربعة كتب في الأدب العربي. ورغم انه لا يصل الى مستوى الجاحظ، إلّا ان نزعته النقدية نحو الأدب ـ لاسيا الشعر ـ استقطبت اهتمام الأدباء.

ابو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، عاصر المبرِّد(٤٦)، ويُعد كتابه الأمالي حافلاً بالمواضيع الأدبية الظريفة. وقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ)(٤٧) صنّف «نقد الشعراء» واستقطب به الشعراء والأدباء. وأبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت ٣٧١ هـ)(٤٨)، حكّم بين الشاعرين المعروفين ابي تمام والبحتري من خلال تأليف كتاب «الموازنة».

الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ)(٤٩)، وزير وأديب ديلمي ذو نفوذ كبير. ألّف كتاب «الكشف عن مساوئ شعر المتنبي». وأبو علي الحاتمي(٥٠)، أديب ولغوي بغدادي، له رسالة بهذا الشأن ايضاً. وابو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ)(٥١)، الّف كتاب الصناعتين، في البلاغة والبديع والصناعة الأدبية، ويتميّز بقيمة ادبية.

ابو سعيد محمد بن أحمد العبيدي(٥٢)، ألّف كتاب «الانابة» وسعى للكشف عن سرقات المتنبي اللفظية والمعنوية! وعلى اثر تلك الضوضاء الأدبية ألّف ابو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني (ت نحو ٣٦٢ هـ)(٥٣) كتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه».

ابو الفرج الاصفهاني (ت نحو ٣٦٢ هـ)(٥٤) أعد من خلال تأليف كتاب «الأغاني» دائرة معارف أدبية في ٢٥ جزءاً. وأبو منصور الثعالبي (ت نحو ٤٢٩ هـ)(٥٥)، شاعر واديب ونقّاد كبير ألّف عدة كتب منها «يتيمة الدهر» الذي هو أحد الكتب الأدبية الأربعة المهمة.

ابو العلاء المعرّي بكتابة رسالة «الغفران» الشبيهة بـ«الكوميديا الالهية» طرح نتائج أفكاره وبحوثه التي استوعبت كل عمره، في قالب فكاهي.

في الغرب الاسلامي ظهر أدباء كبار مثل: ابن عبد ربه (ت ٣٢٨ هـ)(٥٦)، مؤلف «العقد الفريد»، وأبو علي القالي (ت ٣٥٨ هـ)(٥٧) الذي ألّف كتابين مهمين هما: الأمالي، والنوادر، وابراهيم بن علي بن مقيم الحصري القيرواني (ت ٤١٣ هـ)(٥٨)، مؤلف «زهر الآداب وثمر الألباب»، وابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ)(٥٩) الذي خلّد اسمه بكتابيه «العمدة» و«قراضة الذهب في نقد أشعار العرب».

من بين كبار الأدباء، ينبغي الاشارة ايضاً الى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)(٦٠)، مؤلف العديد من الكتب الكلامية والأدبية مثل «أسرار البلاغة».

العصر المتألق للأدب العربي ينتهي باسم ضياء الدين أبي الفتح بن الأثير ـ شقيق المؤرخ الكبير ابن الأثير (ت ٦٢٧ هـ)(٦١) ـ مؤلف كتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، اذ لم يتألق من بعده وجه في سماء الأدب العربي لفترة طويلة. وأُصيب العلم والأدب بالجمود والانحطاط، ولم يظهر اي شاعر أو كاتب عربي كبير.

في عصر الانحطاط، أو الفترة المظلمة، كانت معظم الآثار الأدبية اما شرحاً لآثار السلف أو حاشية عليها، أو تلخيصاً لها، أو تكراراً لأقوالهم. فتلك الظرافة في البيان، والذوق التعبيري في آثار ابي هلال العسكري، وابن رشيق، وابن الأثير، لم يكن لها وجود في آثار كبار كتّاب عصر الانحطاط مثل التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، والصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، والسيوطي (ت ٩١٠ هـ).

ذلك الحماس الذي كان يلاحظ في كتب الآمدي، والعبيدي، والجرجاني، لم يعد له وجود. ولم يتألق الذوق النقدي والكلام الوزين حتى في آثار ياقوت الحموي وابن خلكان اللذين ألّفا كتباً في تاريخ وتراجم الشعراء والأدباء والكتاب العرب.

اذن فالانحطاط الذي بدأ ظهوره على الأدب العربي والاسلامي في عهد الهيمنة المغولية، وبلغ ذروته في العهد العثماني ـ حيث لم يظهر في عهد العثمانيين الاتراك اي مبلّغ للغة العربية والأدب العربي ـ(٦٢) اخذ ينحسر تدريجياً منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري، وراح يظهر تحول تدريجي في احوال البلدان والشعوب العربية.

ظهور المدارس الجديدة في مصر، والشام، ولبنان، وتأسيس الصحف والمجلات في معظم البلاد العربية، امر ادى الى ظهور نهضة علمية وأدبية. فالاهتمام باللغة العربية لاسيما من قبل المستشرقين ساعد على تلك النهضة ايضاً. فأخذ يظهر على المسرح الأدبي ادباء جدد أخذوا يتخلون عن القوالب التقليدية القديمة ويقبلون

على قوالب جديدة ذات مضامين وطنية واجتماعية، الأمـر الذي ادى الى ظـهور تحول في الأدب العربي بشكل تدريجي.

أشهر الوجوه العربية التي كان لها دور في احياء الأدب العربي:

جرجي زيدان، وبطرس البستاني، والشيخ ناصيف اليازجـي، ولويس شـيخو، وابراهيم المازني، وعباس محمود العقاد، وأحمد امين، وطه حسين، وأحمد فارس الشدياق، وأديب اسحاق، وعبد الله نديم، ومـيخائيل نـعيمة، ومـصطفى لطـفي المنفلوطي، وبشر فارس، ومصطفى صادق الرافعي، وشكيب أرسـلان، وتـوفيق الحكيم، ومحمود تيمور، وعبيد لاشين، وطاهر لاشين، ومـحمود احـمد، وعـبد المسيح حداد، ومحمد تيمور، وعبيد عيسى، وامين الريحاني(٦٣).

ب ـ الأدب الفارسي

الأدب الفارسي، يُعد أدباً اسلامياً منذ ظهوره وتطوره في القرن الثالث الهجري. فانه وعلى العكس من الأدب العربي لم يطو عصراً جاهلياً. فتبلور في عهد الدولة الصفارية أو في عهد الدولة الطاهرية على اكثر تقدير. ويعود اول نموذج للشـعر الفارسي ـ كما ورد في المصادر ـ الى بداية عهد المأمون العباسي في مرو بخراسان.

كما لا يوجد في النثر الفارسي أي أثر غير اسلامي أو يعود الى ما قبل الاسلام، يدلل على تغيير أدبي. والآثار القليلة بهذه اللغة والتي تعود لأواخر عهد الفتوح الاسلامية، عبارة عن نماذج وثائقية، ولا صلة لها بالآثار الأدبية(٦٤).

المقدمة القديمة للشاهنامة المعروفة بشاهنامة أبي المنصوري وما ورد في مجال ترجمة تفسير الطبري الى الفارسية، يقع ضمن هذا الاطار ايضاً من حيث التاريخ، ويكشف مجموعها عن ان أقدم نماذج النثر الفارسي، اسلامية كالشعر الفارسي. ولا ريب في ان الأدب الفارسي بشقيه النثر والشعر، ادب اسلامي. ولاريب كذلك في ان اللغة الفارسية كان لها تأثير على تبلور اللغة الأدبية الفارسية وانتشارها. ويُعد هذا التأثير، تأثيراً اسلامياً(٦٥).

عدد المفردات العربية التي دخلت الى اللغة الفارسية متزامنة مع الفتوح الاسلامية في القرون الاسلامية الاولى، كثير جداً. بعضها ذو صلة بالدين الجديد مثل: آية، وأذان، وايمان، وثواب، وجمعة، وجهاد، وحج، وحرام، وحلال، ودعاء، وركوع، وسجود، وسلام، وصلاة، وصوم، وعذاب، وعقاب، وفاسق، وقبلة، وقضاء، وقدر، وكافر، ومحراب، ومسجد، ومؤمن.

وبعضها ذو صلة بنمط وشكل الحكومة الجديدة مثل: امام، وأمر، ونهي، وبيت المال، وتعزير، وأمير، وجزية، وحاكم، وخراج، وخطبة، ورعية، وخليفة، وطاعة، وعاصي، وعصيان، وقتل، وقهر، ومحتسب، ومصلى، ووالي، ووزير.

وفي اللغة الفارسية مفردات علمية وكلامية وفلسفية عربية مأخوذة من القرآن والحديث مثل: جسم، وبرهان، وجوهر، ومطلق، ومقيد، ونفس، وروح، وقوة، وقياس، وحركة(٦٦).

ظل الأدب الايراني في العصور التالية وفياً للمواضيع الدينية كوفائه لها في العصر الاول الذي ظهر فيه. وظلت النزعة الدينية، الخصوصية البارزة للأدب الاسلامي الايراني حتى في تلك الفترة التي نشطت فيها التيارات الالحادية التي كانت تُعد نوعاً من التمرد على الدين. ويمكن العثور على هذه النزعة حتى بين أقدم نماذج الشعر الفارسي حيث لم يكن الظرف يسمح بانعكاس المشاعر الدينية بفعل الانتساب الى البلاطات آنذاك(٦٧).

ان ارتباط الحكومات الايرانية المحلية بمركز الخلافة في بغداد وظهور الشعراء والكتاب من أصحاب اللغتين ـ وهي الخصوصية التي كانت من ضروريات ذلك الارتباط ـ امر أدى الى وقوع النزعة الدينية والاسلامية للأدب الفارسي تحت تأثير الأدب العربي. ولم يكن الاهتمام بالأدب العربي ضرورياً لذلك الارتباط في بلاط السامانيين وآل بويه فحسب، وانما استمر ذلك الاهتمام حتى في العصر الغزنوي.

في العهد الساماني والغزنوي الذي بلغ فيه الأدب الفارسي ـ لاسيما الشعر ـ

ذروته، كان الشعراء والكتّاب المتحدثون بالفارسية يستحسنون ويقلدون اسلوب الكتاب والشعراء العرب، وقد يرون انفسهم أفضل منهم في بعض الأحيان. فالرودكي يرى نفسه في القصيده الخمرية ـ التي وردت في تاريخ سيستان ـ انه نظير لجرير، وأبي تمام الطائي، وحسان بن ثابت. وأنشد بعض الشعراء الايرانيين مثل مسعود سعد، ورشيد وطواط، بعض قصائدهم بالعربية. واستمرت الملمعات والقصائد العربية حتى ايام الشاعر سعدي الشيرازي(٦٨).

استمر تأثير الكتاب العرب على النثر الفارسي ايضاً كما هو الحال في الشعر. فأخذ اسلوب تعبير كتّاب الفارسية يكتسب الصنعة العربية في السلطانيات، والأخوانيات، والتذاكر، والمقامات. كما ان استخدام السجع والبديع مع الاستشهاد بالأمثال والأشعار العربية، جعل نثر العهد السلجوقي تصنعيّاً وتفننيّاً.

ان استمرار تأثير الأدب العربي على الأدب الفارسي يشير الى ان تأثير الاسلام منسجم مع محيط الثقافة الاسلامية. تأثير الحياة الاسلامية في الأدب الفارسي أصبح كبيراً حينما منح النثر الفني والاسلوب العراقي الفرصة للشعراء للتعبير عن معرفتهم بالأدب الاسلامي المتداول في اللغة العربية بشكل متّسق مع العقائد والمفاهيم الفلسفية المتداولة في المحيط الاسلامي(٦٩).

ادب عصر السلاجقة والخوارزميين كان يعكس بشكل صريح التيارات الفكرية المنتشرة في المدارس والخانقاهات، وهو ما يُعد في الحقيقة مركز تسامي الثقافة الاسلامية. وفي هذا العصر اخذت التأملات الدينية تنعكس بصراحة في الشعر. وانعكست هذه المعلومات بشكل اكبر في شعر السنائي، والخاقاني، والنظامي وسعدي.

اتساع التصوف في هذا العصر من جهة، وتشييد المدارس من جهة اخرى، ألقيا بالأدب الايراني ـ لاسيما الشعر ـ في مسار العقائد الدينية. فالشعر والنثر الفارسي بلغا نقطة الكمال في اسلوبهما الكلاسيكي، واتسعت الحياة الدينية وتكاملت بشكل

كبير(٧٠).

في بداية العصر الصفوي، اقبل علماء الشيعة على ايران من العراق، والبحرين، ولبنان. وحينما أصبح التشيع مذهباً رسمياً في البلاد، تأثر الأدب آنذاك بهذا الحدث تأثراً كبيراً. واتسعت مجالس العزاء والمراثي في حق شهداء كربلاء كثيراً(٧١).

واستمرت المشاعر الدينية والمذهبية في العصر القاجاري بنفس المستوى الذي كانت عليه في العصر الصفوي، ولربما اكثر. وهبّ حتى بعض الشعراء من ذوي النزعة غير الدينية مثل قاآني، ويغما، للتعبير عن المشاعر الحقيقية لتلك الفترة من خلال المراثي التي نظموها في أهل بيت النبوة. واستمرت تلك المشاعر حتى اواخر العصر القاجاري. وفي القرنين الأخيرين ومثل القرون السابقة، راحت تنعكس المشاعر الدينية في الأدب الفارسي في قالب القصص الشعبية والأمثال والحكم والحكايات(٧٢).

أ ـ الشعر الفارسي

يُعد القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجري، عصر ظهور وازدهار الأدب الفارسي. والعامل الأساس لهذا الازدهار خلال هذا العصر هو التشجيع المستمر للشعراء من قبل الملوك والأمراء. فالسامانيون كانوا يهتمون كثيراً بالنثر والشعر ويكرمون شعراء الفارسية. ومن العوامل الكبيرة في نشر الشعر الفارسي في عهدهما، هو متابعتهم لفكرة الاستقلال الأدبي الايراني، والعمل على الارتفاع بشأن عاصمتهم بخارى في مواجهة بغداد التي كان يهيمن عليها الخلفاء.

اهم المراكز الأدبية الايرانية في القرن الرابع الهجري ـ فضلاً عن بخارى ـ ما يلي: زرنج سيستان، وغزنين، وجرجان، ونيشابور، والري، وسمرقند(٧٣).

أهم خصوصيات الشعر الفارسي خلال هذا العهد:

١ ـ ازدياد عدد الشعراء الذين ذُكروا في السفن، والتذاكر، والموسوعات، والكتب الأدبية.

٢ ـ براعة الناطقين بالشعر وقابليتهم على تلفيق الكلام وتبيين المضامين والأفكار البديعة، وفصاحة الكلام.

٣ ـ غزارة الشعر في هذا العهد، من الامور التي تلفت النظر. فالشعر الذي نُسب للرودكي قيل انه يبلغ مائة دفتر، وشعر الفردوسي يبلغ ٦٠ ألف بيت.

٤ ـ بساطة وسلاسة الشعر. فكان الشاعر يعبّر عن أفكاره بشكل طبيعي وبدون تكلف ومن غير أن يتشبث بمضامين معقدة دقيقة.

٥ ـ تطور الأوزان الشعرية وتكاملها بالقياس الى ما كانت عليه في القرن الثالث الهجري، وحداثة المضامين والأفكار الشعرية، وكذلك انعكاس الاحوال الاجتماعية وحياة الشعراء، واوضاع الحكام، والحركات والتيارات العسكرية والسياسية في شعر الشعراء(٧٤).

في عهد السامانيين ظهر عدد كبير من الشعراء والكتاب، وورثت السلالة الغزنوية (٥٣١ ـ ٥٨٢ هـ)، وآل افراسياب أو الايلخانية (٣١٥ ـ ٦٠٩ هـ) في فرارود وخراسان، التراث الأدبي للسامانيين(٧٥).

ابو عبد الله جعفر بن الرودكي، وُلد في ناحية رودك بالقرب من سمرقند. ويعتقد معظم المؤرخين انه وُلد أعمى، رغم وجود أمارات في شعره تدلل على انه كان يبصر في فترة شبابه. ويُعد شاعراً عظيماً في مطلع القرن الرابع الهجري. وأنشد الشعر في أغراض عديدة كالغزل، والمدح، والوعظ، والفكاهة.

أعظم أعماله قصيدة «كليلة ودمنة» التي لم يبق منها سوى بعض الأبيات. كان يعيش في بلاط السامانيين لاسيما الأمير نصر بن أحمد (ت ٣٣١ هـ).

نفهم من الدراسة الدقيقة لشعره انه كان ذا اهتمام كبير في فهم القرآن الكريم

وكلمات الرسول ﷺ وأئمة اهل البيت (ع).

له ابيات شعرية يلمح فيها الى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كقوله:

زمـــــانه پـــــندی آزادوار داد مــــرا

زمانه را چـو نكـو بـنگري همـه پـنداست

به روز نيك كسان گفت تا تو غـم نخـوري(٧٦)

بسا كسـا كـه بـه روز تـو آرزومـند است

تلميح الى الآية القائلة ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾(٧٧).

للفردوسي الأبيات التالية التي تبرهن على تأثره بآيات القرآن الكريم:

بيا تا جـهان را بـه بـد نسـپريم — به كوشش همه دست نيكي بريم

نـباشد همـى نـيك وبـد پـايدار — همان به كـه نـيكى بُـوَد يـادگار

كـه آن گـنج دنـيا وكـاخ بـلند — نخواهد بُدَن مـر تـو را سـودمند

ويلمح فيها الى قوله تعالى: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما مـا يـنفع النـاس فيمكث في الأرض﴾(٧٨).

ولد ابوالقاسم منصور بن الحسن الفردوسي الطوسي عـام ٣٢٩ هـ في قـرية «باج» او «فاج»، احدى قرى طوس. وكان بارعاً في الأدب العـربي، والكـلام، والفلسفة. وكان ذا نزعة عقلية وقد أثنى على العـقل في الشـاهنامة. ولاريب في انتمائه للمذهب الشيعي، حيث أشار الى ذلك كتّاب التراجـم والسـير كـالنظامي العروضي منذ البداية(٧٩).

وهناك كـلام طـويل حـول الفـردوسي والشـاهنامة: في المحسـنات اللـفظية والمعنوية، وتصوير المناظر الطبيعية الساحرة، ولوحـات مـيادين القـتال، وألوان الأفق، ومظهر السماء، ومنظر الرياض والبساتين، وعظمة الجـبال، ومـا الى ذلك. ووردت في الشاهنامة أشعار حب ونصيحة وحكمة بل وعرفان أيضاً.

حتى نهاية القرن الرابع الهجري كان الشعر الفارسي مقتصراً على شعراء خراسان وفرارود الذين يتكلمون باللهجة الفارسية الدرية. وفي اواخر القرن السادس الهجري اصبحت اصفهان مركزاً أدبياً كبيراً، وتنوعت مراكز الأدب وانتشرت بدءاً بفرارود والسند وانتهاءً بالنواحي الغربية والجنوبية لايران. وتكاملت اشعار الحب والغناء التي كانت متداولة منذ البداية في الأدب الفارسي، في القرنين الهجريين الخامس والسادس. وظهرت في ساحة العرفان المثنويات ذات المفاهيم العرفانية مرفقة بشتى الحكايات والتمثيلات(٨٠).

في مطلع القرن الخامس الهجري، تزين بلاط السلطان محمود الغزنوي بوجود شعراء شهيرين، مثل ابي القاسم العنصري البلخي (ت ٤٣١ هـ) الذي اشتهر بالقصائد المزينة والغزل اللطيف والدقة في اختراع المضامين؛ والفرخي السيستاني (ت ٤٢٩ هـ) الذي عرف في انشاد قصائد المدح والغزل المحبب مع سلاسة الكلمات وفصاحتها.

من الشعراء الذين اشتهروا في القرنين الخامس والسادس أيضاً: منوچهر الدامغاني (ت ٤٣٢ هـ) الذي برع في الخيال الجديد والأفكار والمضامين الحديثة؛ وقطران التبريزي (ت ٤٦٥ هـ) الذي كان اول شاعر من منطقة آذربايجان، وابوالفرج الروني (ت نهاية القرن الخامس) وكان مدّاحاً معروفاً نشر الشعر الفارسي حتى الهند الغربية؛ ومسعود سعد اللاهوري (ت ٥١٥ هـ)، وهو اول شاعر استاذ بدأ النظم بالفارسية في الهند، وأمير المعزي (ت ٥٤٢ هـ) ويُعدُّ أشهر شاعر في بلاط السلطان سنجر السلجوقي؛ وعبد الواسع الجبلي (ت ٥٥٥ هـ)، ويُعدُّ شاعراً كبيراً ومن رواد التجدد الشعري؛ وعمر الخيام النيشابوري الذي اشتهر في حقل الرباعيات(٨١).

منذ منتصف القرن السادس، ولاسيما في منتصف هذا القرن، ظهر تغيير كبير في اسلوب الشعر الفارسي، والسبب الجوهري في ذلك هو انتقال الشعر الفارسي من المشرق الايراني الى شعراء العراق واذربايجان وفارس. والعامل الأساس

في ذلك هو تلك التغييرات التي حدثت في الأساليب الفكرية والعقائد والأفكار.

كبار رواد هذا التغيير هم: السيد حسن الغزنوي (ت ٥٥٦ هـ)، وأثير الدين الأخسيكتي (ت ٥٧٧ هـ)، وجمال الدين الاصفهاني (ت ٥٨٨ هـ) وابنه كمال الدين الاصفهاني (ت ٦٣٥ هـ)، وظهير الفاريابي (ت ٥٩٨ هـ)، والنظامي الكنجوي (ت القرن ٧)، والخاقاني الشرواني (ت ٥٩٥ هـ).(٨٢).

في القرنين السابع والثامن الهجريين انصرف الشعراء عن القصيدة ومالوا الى الغزل العاطفي والعرفاني الظريف. وظل الاسلوب الشعري استمراراً لاسلوب النصف الثاني من القرن السادس والذي يدعى اليوم بالاسلوب العراقي، لأن مركزه كان في مناطق ايران الوسطى والجنوبية. من أبرز شعراء هذه الفترة: المولوي البلخي (٤٠٦ ـ ٤٧٣ هـ)، وسعدي (ت ٦٩١ هـ)، وحافظ (ت ٧٩١ هـ).

مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، ابن «بهاء الدين محمد بن الحسين الخطيبي البكري التيمي» الذي ينتسب الى الخليفة الأول أبي بكر عن طريق الأب، بينما امه بنت السلطان علاء الدين محمد خوارزمشاه، ولذلك يقال له غالباً «بهاء الدين ولد».

ولد عام ٤٠٦ هـ وكانت اسرته تسكن في بلخ منذ أجيال عديدة. من آثاره: المثنوي المعنوي الذي يدعوه البعض بـ«صيقل الأرواح». ويعد من روائع الشعر العرفاني في العالم، ويتطرق الى شتى الأغراض العرفانية، والأخلاقية، والدينية، والتفسير، والحكايات، ويتألف من ٦ أجزاء.

وله ايضاً «كليات شمس» أو «الديوان الكبير» أو «غزليات شمس»، ويُعدُّ من ابرز آثار الشعر الفارسي العرفاني في الثقافة الاسلامية والأدب الفارسي.

من آثاره النثرية كتاب «فيه ما فيه» الذي يتضمن بعض مجالس الوعظ، غير ان الباحثين ينسبونه الى ابنه بهاء الدين احمد(٨٣).

أبو عبد الله مشرف بن مصلح، أو مشرف الدين بن مصلح الدين عبد الله الشيرازي المعروف بالشيخ سعدي، ويعد من أعظم كتاب وشعراء الفارسية في القرن السابع الهجري. ولد في شيراز وفقد أباه في طفولته. ثم ذهب الى بغداد بعد انهائه للدروس الأولية، واكمل معلوماته في المدرسة النظامية. ثم سافر الى الحجاز والشام. وعاد الى شيراز في عهد الأتابك ابي بكر بن سعد زنكي (حكم ٦٢٣ ـ ٦٥٨ هـ). صنّف في شيراز «بوستان» و«غلستان» باسم هذا الأتابك وابنه سعد ابن ابي بكر (ت ٦٥٨ هـ).

معظم شهرة سعدي تعود الى الغزل. وبظهوره احتل الغزل الصدارة في الشعر الفارسي وتبرز اهميته في الشعر من خلال انشاد الـ «بوستان».

بيتاه التاليان يلمحان الى الآية التالية ﴿وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾(٨٤):

امید عافیت آن گه بود موافق عقل　　که نبض را به طبیعت شناس بنمائي

بپرس هر چه ندانی که ذل پرسیدن　　دلیل راه تو باشد به عز دانائي

شمس الدين محمد المعروف بحافظ وخواجه حافظ الشيرازي، ويلقب بلسان الغيب، وترجمان الأسرار، شاعر ايران وغزليها الكبير الشهير في القرن السادس الهجري. المعلومات المتوفرة عن حياته قليلة جداً. تزامن شبابه مع عهد جلال الدين شاه الشيخ ابي اسحاق اينجو (٧٤٤ ـ ٧٥٤ هـ)، بينما تزامنت المرحلة الثانية من حياته مع عهد الأمير مبارز الدين محمد المظفر في فارس. وتزامن الجزء الاخير من حياته مع غزو الأمير تيمور الغوركاني (حكم ٧٧١ ـ ٨٠٧ هـ).

حافظ لديه عدة قصائد عالية، ومنظومات قصيرة محكمة ومقطوعات ورباعيات. غير أن معظم شهرته يعود الى غزليته التي تُعدّ ذروة الغزل الفارسي من جميع الوجوه. ترجم ديوانه كاملاً الى العربية وعدة لغات اوربية كالانجليزية.

من شعراء هذا العهد أيضاً:

الشيخ فخر الدين ابراهيم العراقي (ت ٧١٤ هـ)؛ وأمير خسرو الدهلوي (ت ٧٢٥ هـ) الذي يعد اعظم شاعر فارسي في الهند؛ والأوحدي المراغئي (ت ٧٣٨ هـ)؛ والخواجوي الكرماني (ت ٧٥٣ هـ)؛ ونظام الدين عبيد الزاكاني (ت ٧٦٩ هـ)؛ وسليمان الساوجي (ت ٧٧٨ هـ) المشتهر بالقصائد.

أخذ يتعثر الشعر الفارسي الايراني في القرن التاسع الهجري وذلك لاضطراب الأوضاع السياسية والاجتماعية وكساد سوق العلم والأدب، وندرة الامراء والملوك المحبين للشعر. ولم يكن يكفي آنذاك تشجيع بعض الامراء التيموريين مثل ميرزا بايسنقر.

كان انتشار اللغة الفارسية في العصر الصفوي ومن بعده، أقوى واكبر في الهند. ففي عهد ملوك مغول الهند، بفضل رغبة امرائها المسلمين في اللغة الفارسية، وكذلك بفعل هجرة عدد كبير من الايرانيين الى تلك البلاد، ظهر كثير من الشعراء في تلك البلاد وازدهار اللغة الفارسية، وبذلك ظهر في الأدب اسلوب جديد يعرف بالهندي، أو الاصفهاني بعبارة أصح.

من ابرز شعراء هذه المرحلة: الهلالي الجغتائي (ت ٩٣٥ هـ) الشاعر الغزلي ذو القريحة الحسنة؛ ووحشي البافقي (ت ٩٩١ هـ) صاحب المقاطع القصيرة العاطفية؛ والمحتشم الكاشاني (ت ٩٩٦ هـ) الشاعر الشيعي الكبير المعروف برثائياته؛ وجمال الدين محمد العرفي الشيرازي (ت ٩٩٩ هـ).

من شعراء الفارسية في العصر الصفوي: أبو طالب كليم الكاشاني (ت ١٠٦١ هـ)، وملك الشعراء طالب الآملي (ت ١٠٣٦ هـ)، والزلالي الخوانساري (ت ١٠٣١ هـ)، وجويا التبريزي (ت ١١١٨ هـ).

اسلوب الشعر الفارسي في القرن الحادي عشر والسنوات الاولى من القرن الثاني عشر كان امتداداً لاسلوب الشعر في القرن العاشر الهجري، اي الاسلوب الهندي. ومن أفضل شعراء هذا العصر: صائب التبريزي، محمد علي صائب بن ميرزا عبدالرحيم، أصله من تبريز. هاجر ابوه الى اصفهان في عهد الشاه عباس.

ولد صائب في حوالي عام ١٠١٠ هـ. سافر الى مكة ثم الى الهند بعد انهائه لدراسته. اشتهر في الهند وايران. وكان يكنّ احتراماً خاصاً لكل من حافظ الشيرازي وسعدي. ويعد من اكبر شعراء الاسلوب الهندي(٨٥).

منذ منتصف القرن الثاني عشر وحتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري، حكمت ايران من قبل السلاسلات الافشارية، والزندية، والقاجارية. ظهر الشعر الفارسي في هذا العصر في أعقاب تذمر الشعراء، لاسيما اعضاء الجمعية الادبية الأصفهانية، من اسلوب شعراء العهد الصفوي. فهؤلاء كانوا يعتقدون ان شعراء ذلك العهد مثل كليم، وصائب التبريزي، ووحيد، ابتعدوا عن الفصاحة، ولابد من ان يأخذ الشعر اسلوب كبار الشعراء في خراسان والعراق خلال الفترة من القرن الخامس وحتى القرن الثامن. ولذلك سمي هذا العهد بعهد العودة.

من شعراء هذا العهد: فتح علي خان صبا الكاشاني (ت ١٢٣٨ هـ)، ملك شعراء فتح علي شاه القاجاري؛ والسيد محمد سحاب الاصفهاني (ت ١٢٢٢ هـ) شاعر القصيدة والغزل الكبير، ومجمر الاصفهاني (ت ١٢٢٥ هـ) افضل مقلدي سعدي في الغزل؛ ونشاط الاصفهاني (ت ١٢٤٤ هـ) شاعر غزلي؛ وميرزا شفيع وصال الشيرازي (ت ١٢٦٢ هـ)؛ وميرزا حبيب القاءاني الشيرازي (ت ١٢٧٠ هـ)؛ وميرزا محمد علي سروش الاصفهاني (ت ١٢٨٥ هـ).

تطور اسلوب هؤلاء الشعراء على يد شعراء آخرين مثل: ميرزا عبد الجواد اديب النيشابوري؛ والسيد أحمد اديب النيشابوري ؛ ومحمد صادق اديب الممالك اميري الفراهاني؛ ومحمد تقي ملك الشعراء بهار(٨٦).

ب ـ النثر الفارسي

بدأ النثر الفارسي ـ اسوة بالشعر الفارسي ـ في القرن الثالث الهجري بتأثير الكثير من العوامل، وازدهر في القرن الرابع الهجري. والعامل الأول الاساسي هو عبارة عن الازدهار الذي ظهر بفعل اعادة استقلال الايرانيين في حياتهم الوطنية

والاجتماعية، والذي انتهى الى الاستقلال الأدبي.

والعامل المهم الآخر هو حاجة الايرانيين الى ظهور أدب في مقابل الأدب العربي. والعامل الثالث هو ان عدد الذين لديهم معرفة باللغة العربية والأدب العربي كان قليلاً في القرون الاسلامية الاولى. وكانت حاجة الايرانيين الى وجود كتب بالفارسية كبيرة. كما كان هناك تشجيع على تأليف الكتب بالفارسية في شتى المجالات والترجمة من العربية وما الى ذلك من قبل الملوك السامانيين وبعض الأسر الكبيرة كالجيحانية والبلعمية التي كانت تتولى بعض المناصب السياسية كالوزارة وديوان الانشاء، وبعض الرجال مثل احمد بن سهل السرخسي، وأبي منصور محمد ابن عبد الرزاق، وبعض الأسر الحاكمة المعروفة مثل آل محتاج في جغانيان، وآل فريغون في غوزغانان خراسان، وآل سيمجور في خراسان، وبقايا الاسرة الصفارية في سيستان، وامراء خوارزم(٨٧).

في القرنين الخامس والسادس الهجريين تكامل النثر الفارسي بشكل رائع. وخلف خلال هذه الفترة عدد كبير من الكتّاب كتباً جديرة بالاهتمام في شتى الحقول، كالتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأدب، والحكمة، والطب، والطبيعيات، والرياضيات، والنجوم، والفقه، والتفسير، والكلام، والجغرافيا، والسير، ولاسيما في التصوف(٨٨).

بلغت اللغة الفارسية النضج،غير ان الغزو المغولي بقيادة جنكيز خان في عام ٦١٦ هـ أدى الى حدوث تقهقر وانحطاط في جميع الشؤون الاجتماعية، والعقلية، والعلمية، والأدبية بما فيها اللغة الفارسية. ورغم الجهود التي بذلها الايرانيون في القرن السابع الهجري للدفاع عن ثقافتهم، فقد كانت آثار الانحطاط والجمود مشهودة. ومع وجود كتاب بارعين كأفضل الدين الكاشاني، ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، وعطاء الملك الجويني (ت ٦٨١ هـ)، وسعدي الشيرازي (ت ٦٩١ هـ)، اخذت آثار الانحطاط تتزايد وتشتد(٨٩).

أهم الملامح العامة للنثر الفارسي: بسيط أو مرسل، صناعي أو فني وموزون. ما

تبقى من الآثار النثرية قبل الاسلام يشير الى انها كانت قريبة من لغة الحوار، وواضحة فيها الصراحة لافادة المعاني.

بعد ان اصبحت اللغة الفارسية متداولة، استمر هذا الاسلوب الى حد ما وأصبح متداولاً في القرنين الهجريين الرابع والخامس. ويُعدُّ هذان القرنان، مرحلة الهيمنة الكاملة للغة الفارسية. ولهذا السبب يُعدُّ نثر هذا العصر الكاشف الحقيقي للغة عهد يتميز بخصوصيات النثر البسيط الابتدائي للتعبير عن المراد والمقصود. وتلاحظ في الكتب الفارسية لهذا العصر كلمات عربية قليلة الى حد ما(٩٠).

رغم أهمية القرنين الهجريين الرابع والخامس في تاريخ النثر الفارسي، لكن هذا النثر كان يُعدُّ في بدايته، لأنه لازال بحاجة الى مواضيع جديدة من اجل تكامله. لذلك نلاحظ اتجاه النثر نحو النضج في نهاية القرن الخامس الهجري بفعل تطور الفكر العلمي والأدبي خلال هذا القرن، وبلغ ذروة نضجه في القرنين السادس والسابع.

ورغم ان الغزو المغولي أدى الى ضياع الكثير من الكتب، غير ان ما وصل الى ايدينا كبير وقيِّم. فبلغ النثر المرسل كماله، كما ان النثر المزوَّق اصبح متداولاً، وقطع الترسل شوطاً بعيداً.

اولى الايرانيون خلال هذا العصر أهمية اكبر نحو تأليف الكتب الفارسية وذلك في أعقاب الانفصال الكامل عن الحكومة المركزية. بل ان البعض ـ كالسيد اسماعيل الجرجاني ـ ألف أهم كتبه في هذا العصر.

أدى انتشار التصوف في هذا العصر الى تأليف عدة كتب صوفية معتبرة باللغة الفارسية، وكانت في اصول التصوف والعرفان وشرح احوال المتصوفة وسيرهم(٩١).

منذ اواخر القرن الخامس الهجري وحتى مطلع القرن السابع، اخذ النثر الفارسي يخرج تدريجياً من الحالة البسيطة القديمةـ الملاحظة بشكل واضح في آثار

العصر الساماني ـ الى حالة النثر المتكلّف الممتزج كثيراً بالعربية. والسبب في ذلك ذيوع الأدب العربي بين الطبقة المتعلمة، والنفوذ المتزايد للاسلام واتساع المدارس الدينية في ايران.

ويلاحظ على النثر الفارسي منذ أواخر العهد الغزنوي الأول، ترك الايجاز والاقبال على الاطناب والتمثيلات(٩٢).

منذ القرن السابع الهجري فما بعد، ازدادت في النثر الفارسي حالة استخدام أنواع المحسّنات والتكلفات، الى ان عاد الى حالته العادية في القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجري، على يد كتّاب بارعين من امثال فاضل خان غروسي، ومعتمد الدولة نشاط، وميرزا عيسى قائم مقام الكبير وابنه، وميرزا أبي القاسم قائم مقام الفراهاني. اما في العصر الحديث فتميّز النثر بالبساطة والفصاحة(٩٣).

الاسلوب الآخر في النثر الفارسي والذي كان موجوداً في العصور القديمة والذي اخذ يختفي منذ نهاية القرن السابع الهجري، اسلوب النثر الموزون. ومثل هذا النثر يُعد استمراراً للشعر الهجائي القديم الذي كان متداولاً في العصر الاسلامي أيضاً ثم امتزج مع الشعر العروضي. ونجد في آثار عبد الله الأنصاري (ت ٤٨١ هـ) عبارات وجملاً موزونة كثيرة. ويمكن ملاحظة هذا الاسلوب بكثرة ايضاً في آثار العطّار النيشابوري في «تذكرة الأولياء»، وفي نثر سعدي لاسيما «غلستان»، حيث نجد الكثير من المقاطع الموزونة المسجعة. كما تابع ابو القاسم قائم مقام الفراهاني هذا الاسلوب في بعض رسائله، لاسيما الرسالة الجهادية الكبيرة، وكذلك مقدمة كتاب «شمائل الخاقان»(٩٤).

الدين الاسلامي أثّر تأثيراً واضحاً على قصائد الشعراء وكتابات الكتاب. وعرض القرآن الكريم ـ ككتاب ديني ـ معان ومفاهيم عظيمة على صعيد حياة الانسان الفردية والاجتماعية وفي شتى المجالات بحيث لا يمكن في هذا اليوم التأمل في مختلف اوجه حياة المسلمين بشكل مباشر أو غير مباشر بدون النظر الى تلك

المعاني والمفاهيم السامية.

الحديث، أثّر على سلوكيات وأقوال وأفكار المسلمين بشتى الصور. ففي الكثير من أبيات وعبارات الشعراء والخطباء وكتابات الكتّاب والعرفاء والصوفية والحكماء، نجد «الاشارة» و«التلميح»، و«الاقتباس»، و«التضمين» و«تحليل الآيات»، و«القصص»، و«التمثيل»، وجميعها مستوحاة من القرآن الكريم والأحاديث(٩٥).

كمثال على ذلك يُحكى أن المأمون غضب على عبد الله بن طاهر (ت ٣٣٠ هـ)، وشاور أصحابه في القاء القبض عليه. وكان أحد أصدقاء عبد الله حاضراً آنذاك، فبعث اليه الرسالة التالية فوراً: «بسم الله الرحمن الرحيم، يا موسى!». وحينما وصلت الرسالة الى عبد الله بن طاهر وقرأها اندهش من عبارتها وأخذ يفكر فيما يمكن ان توحي به، حتى توصل الى ذلك من خلال استحضاره للآية القرآنية ﴿يا موسى ان الملأ يأتمرونَ بك ليقتلوكَ فاخرُج اني لكَ من الناصحين﴾ (القصص، ٢٠)(٩٦).

في مطلع القرن الرابع الهجري، وُلد الشاعر والكاتب المعروف أبو المؤيد البلخي، وكان اول من نظم قصة «يوسف وزليخا» بالفارسية، وألّف «شاهنامه» كبرى بالنثر الفارسي، حيث يعبّر عنها في المصادر القديمة بشاهنامة المؤيدي، وشاهنامة أبي المؤيد، والشاهنامة الكبرى(٩٧). ولا يوجد أثر لهذا الكتاب، عدا ما ورد في تاريخ سيستان بهذا الشأن. ولأبي المؤيد كتاب آخر ورد في تاريخ سيستان يدعى: عجائب البر والبحر(٩٨).

في العهد الساماني برز أبو علي محمد بن محمد بن عبد الله البلعمي، وأبوه ابو الفضل البلعمي من الوزراء المعروفين ومن كبار رجال القرن الرابع الهجري. وقيل انه اشتهر بالبلعمي نسبة الى اسرته التي تنحدر من «بلعمان»، احدى قرى مرو.

ابو علي البلعمي، اصبح وزيراً لدى عبد الملك بن نوح (٣٤٣ ـ ٣٥٠ هـ)، ومنصور بن نوح (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ). وترجم كتاب تاريخ الطبري الى الفارسية

تلبية لرغبة الأخير.

البلعمي ترجم كتاب تاريخ محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، وبما أن الكثير مما ورد فيه خلاصة لتاريخ الطبري، فضلاً عن اضافة معلومات اخرى من خلال الاستناد الى مصادر كثيرة اخرى، لذلك يُعد هذا الكتاب في حكم التأليف.

يتحدث البلعمي في بداية الكتاب كيف أمره منصور بن نوح الساماني بترجمة الكتاب وبداية ترجمته له في ٣٥٢ هـ. النسخ المخطوطة لهذا الكتاب متعددة. طُبع في الهند ثم في طهران(٩٩).

تفسير الطبري للقرآن الكريم الذي يحمل عنوان «جامع البيان في تفسير القرآن» تُرجم بأمر من منصور بن نوح الساماني الى الفارسية البسيطة على يد بعض علماء ماوراء النهر وخراسان. وفي هذه الترجمة نلاحظ اعطاء الكثير من المفردات الفارسية للمفردات والاصطلاحات القرآنية(١٠٠).

يُعد «تاريخ سيستان» احد المصادر القيمة جداً والمعتبرة في تاريخ ايران ومن أفضل الآثار الفارسية في القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري. يستعرض نصف الكتاب الحوادث التاريخية حتى عام ٤٤٥ هـ والنصف الثاني الحوادث حتى عام ٧٢٥ هـ. وهو اقرب الى نثر العهد الساماني. من اهم ملامحه: قصر العبارة، ووضوحها، واستخدام تراكيب خاصة. ولا يُعرف مؤلف هذا الكتاب(١٠١).

ابو منصور موفق بن علي الهروي، من أطباء وصيادلة ايران في القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري. له كتاب باسم «الأبنية عن حقائق الأدوية»، وردت فيه أسماء الأدوية بحسب ترتيب حروف المعجم. ولا نعرف شيئاً عن حياته. وقد سعى كي يستعرض في كتابه جميع الأدوية المفردة التي كانت معروفة آنذاك. انشاؤه بسيط جداً ويفي بالمقصود ويتميَّز بخصوصيات النثر الفارسي القديم(١٠٢).

الكتاب الآخر هو «هداية المتعلمين في الطب» لأبي بكر الربيع احمد الأخويني

البخاري. وتتحدد معرفتنا بتاريخ حياته بكتابه هذا. كان يشتغل بالطب وكان في عصره طبيباً شهيراً. وكُتب كتاب الهداية باسلوب سهل بمستوى فهم المبتدئين. وظل محتفظاً باعتباره بعد تأليف كتاب «القانون» لابن سينا(١٠٣).

حجة الحق ابو علي حسين بن عبد الله بن سينا، طبيب ايران الكبير ورائد الحكماء المشائين في الحضارة الفارسية. الّف اول كتبه وهو في الحادية والعشرين من العمر ويدعى «الحكمة العروضية». لديه شعر فارسي وعربي وآثار نثرية عربية وفارسية كثيرة في شتى الأغراض مثل: الحكمة، والطب، وعلم النفس، والدواء، والرياضيات وغيرها.

أشهر كتبه: الشفاء، والاشارات والتنبيهات، والنجاة، والانصاف، والحكمة المشرقية، والقانون، ودانشنامه علائي(١٠٤).

كتاب «دانشنامه علائي» أو العلائية أو الحكمة العلائية، الّفه الشيخ ابن سينا تلبية لرغبة علاء الدولة كاكويه حاكم اصفهان ويقول انه الّفه بهدف التحقيق في المنطق، والطبيعيات، والهيئة، والموسيقى، وما بعد الطبيعة. لكنه نجح في تأليف قسم المنطق والالهيات والطبيعيات فقط. وتولى من بعده تلميذه ابو عبيد الجوزجاني تأليف باقي الأقسام اعتماداً على كتب الشيخ.

وتنبثق أهمية هذا الكتاب لأنه الكتاب الاول الجامع الذي صُنّف باللغة الفارسية في الحكمة المشائية ووردت فيه الاصطلاحات المنطقية والفلسفية بالفارسية(١٠٥).

في عام ٣٦٢ هـ وُلد ابو ريحان البيروني في خوارزم. بعد ان فرغ من دراسته اصبح في خدمة آل عراق، ثم انخرط في بلاط شمس المعالي قابوس بجرجان، ثم عاد الى خوارزم، فخدم آل المأمون. رافق محموداً الغزنوي الى غزنة ثم الى الهند. وحينما عاد الى غزنة من الهند توفي بها في ٤٤٠ هـ.

كتاب «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» ألفه بالفارسية اولاً، ثم ترجمه بنفسه الى

العربية، محاولاً في هذا الكتاب استخدام الاصطلاحات الفارسية في علم الرياضيات(١٠٦).

في عام ٣٨٥ هـ وُلد ابو الفضل محمد بن الحسن البيهقي في قرية حارث آباد بيهق. نفذ الى ديوان الرسائل لمحمود الغزنوي بعد اكتسابه للفضائل، فأصبح في خدمة ابي نصر مشكان وابي سهل الزوزني، المشرف على الديوان. ثم اصبح بعد وفاة محمود في خدمة مسعود الغزنوي. انزوى في اواخر حياته حتى توفي عام ٤٧٠ هـ.

أهم آثاره تاريخه الشهير في تسليط الضوء على سلطنة آل سبكتكين المؤلّف من ٣٠ جزءاً، والذي يتناول جزء منه عهد السلطان مسعود بن محمد وتاريخ خوارزم منذ زوال دولة آل المأمون وحتى سيطرة السلاجقة.

لديه كتاب آخر يحمل عنوان «زينة الكتّاب» في قواعد الكتابة والانشاء، ولم يصل الى أيدينا. تاريخه مشهور لاشتماله على معلومات فنية تاريخية وانشاء فصيح وبليغ(١٠٧).

الأمير عنصر المعالي كيكاوس بن اسكندر بن قابوس (ت ٤٦٢ هـ)، احد الامراء العلماء في اسرة زيار. كان يعيش في فترة سيطرة السلاجقة على ايران. وكان في بلاط السلطان مودود بن مسعود الغزنوي. ألّف «قابوسنامه» في تربية ابنه غيلانشاه، ذكر فيها انواع الأعمال والرسوم والآداب، كرسوم تجهيز الجيوش وادارة البلاد والأعمال الاجتماعية والعلوم والفنون المتداولة في زمانه. وعليه يُعد هذا الكتاب ذا معلومات مفيدة حول ثقافة ايران ما قبل الغزو المغولي(١٠٨).

نظام الملك الطوسي (وُلد ٤٠٨ هـ)، احد العلماء والكتّاب الذين نالوا مقاماً شامخاً. وكان يمسك بزمام جميع الشؤون السياسية في ايران خلال عهد ألب أرسلان وملكشاه السلجوقيين على مدى ٣٠ عاماً. بتعبير آخر: كان نظام الملك الطوسي هو الوحيد الحائز لشرائط الزعيم الحكيم الى حد ما خلال مرحلة التاريخ الاسلامي لايران(١٠٩).

كتابه الشهير «سياست نامه» أو «سير الملوك»، أورد في بداية كل فصل منه قاعدة سياسية وتنفيذية لادارة البلاد في عدة أسطر، ثم استشهد لتأييدها بعدد من الآيات والأحاديث، وأحياناً ببعض قصص الامراء ما قبل الاسلام وبعده. ويحتوي كتابه على عقائد دينية قوية اوردها في قالب الآية والحديث والقصة(١١٠).

ابو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد بطوس عام ٤٥٠ هـ وتوفي بها عام ٥٠٥ هـ. درس الفقه عند الامام احمد بن محمد الراذكاني، ثم ذهب الى نيشابور، فقرأ على امام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٩ هـ)، وفاق أقرانه في علم الكلام، والجدل، والمناظرة.

درّس مع نظام الملك في نظامية بغداد، وألّف فيها كتاب «المنقذ من الضلال»، ثم اقبل على الارتياض في اواخر حياته(١١١).

محمد الغزالي وأخوه احمد، من الذين أحدثوا انقلاباً في النثر الفارسي، ولم يترددا عن الإتيان باصطلاحات جديدة، وأسس بناء النثر القديم بطريق سهل للغاية ينسجم مع فهم العوام(١١٢).

اهم كتبه التي ألفها بالفارسية، كتاب «كيمياء السعادة» الذي يمكن عدّه جوهر وخلاصة «احياء العلوم».

كتابه الآخر الذي كتبه بالفارسية يدعى «نصيحة الملوك»، ويحظى بأهمية كبيرة لدى الكتّاب. ويقل نظيره إنْ من حيث حسن الانشاء والبلاغة والاصالة، وإنْ من حيث شموله للأخلاق الدينية والمعارف العرفانية(١١٣).

أبو المعالي نصر الله بن محمد بن عبد الحميد المنشي، من شيراز(١١٤). ولا تُعرف حياته كثيراً. كتب أبرز مؤلفاته وهو «كليلة ودمنة» خلال الفترة ٥٣٨ ـ ٥٤٠ هـ. تُرجم هذا الكتاب الى البهلوية، ثم الى العربية والفارسية. وصاغه ابو عبد الله الرودكي (ت ٣٢٩ هـ) صياغة شعرية. والترجمة الوحيدة التي وصلت

الى ايدينا هي الترجمة القيّمة لنصر الله المنشي عن العربية.

نصر الله المنشي أغنى هذا الكتاب غناءً خاصاً من خلال الاستعانة بالآيات والأحاديث والشعر الفارسي والعربي(١١٥).

في عام ٥٩٧ هـ وُلد أشهر علماء القرن السابع وأوسعهم علماً ابو جعفر نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي. ففضلاً عن براعته في الفقه، والكلام، والنجوم، والرياضيات وأنواع الحكمة، كان يستقطب الاهتمام من حيث الكتابة ايضاً(١١٦).

ما عدا الآثار التي الّفها بالعربية، لديه مصنفات بالفارسية ايضاً، مثل «الأخلاق الناصرية» في الأخلاق والحكمة العملية، و«أساس الاقتباس» في المنطق، و«أوصاف الأشراف» في العرفان والسلوك.

«الاخلاق الناصرية»، أشهر آثاره التي الّفها بالفارسية، ويُعد قيّماً على الصعيدين العلمي والمعنوي. واستعان في التعبير عن معانيه الذهنية بالقرآن والحديث النبوي وكلمات الأئمة. كقوله: «على العاقل ألا يصرف الفكر في الأشياء الضارة المؤلمة، وان يقلل من أخذ هذه المقتضيات ما يستطيع لأن: المؤمن قليل المؤونة»(١١٧).

تتجلى روعة سعدي الشيرازي ـ شاعر وكاتب القرن السابع الهجري الكبير ـ في نثر كتابه المسمى «غلستان» اي الروض. ويتألف هذا الكتاب من ٨ أبواب، وهو عبارة عن مجموعة من الحكايات المنثورة المصحوبة بالشعر. ألف سعدي هذا الكتاب في قالب الحكايات التي تحمل طابع النصح والموعظة والعبرة بنثر أخّاذ.

الكثير من أبياته الشعرية وكلماته، تحول الى أمثال شهيرة. واستخدم كثيراً من الآيات والأحاديث في «غلستان»، مثل الآية ﴿اتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾(١١٨)، والآية ﴿ألم اعهد اليكم يا بني آدم ألا تعبدوا الشيطان﴾(١١٩).

النثر الفارسي لم يكن بعيداً عن الانتشار في العصر الصفوي، لكنه لم يكن ذا

وضع مطلوب من حيث الموازين الأدبية. بتعبير آخر: رغم الأبواب العديدة التي كُتبت في هذا العصر، غير انه لا يُعد عصر ازدهار للنثر، لعدم مراعاة الموازين اللغوية والأدبية البلاغية. بل يمكن القول بشكل عام ان نثر العصر الصفوي أضعف حتى من نثر العصر التيموري ولا تصل الكتابات النثرية المتكلّفة حتى الى مستوى آثار كتّاب العهد التيموري. وكان الأمر بهذه الحال ايضاً بالنسبة للنثر الفارسي الهندي الذي كان سائداً خلال هذا العصر.

من أشهر كتّاب التاريخ في العصر الصفوي: غياث الدين خواند مير (ت ٩٤١ هـ) مؤلف كتاب «حبيب السير»؛ وحسن بيك روملو، مؤلف «أحسن التواريخ»، واسكندر بيك منشي، مؤلف «عالم آراي عباسي».

كتابة التذاكر كان امراً سائراً في العصر الصفوي، وأشهر كتّاب هذا اللون النثري: القاضي نور الله الشوشتري، مؤلف «مجالس المؤمنين»؛ وسام ميرزا مؤلف «التحفة السامية»؛ وواله الداغستاني مؤلف «رياض الشعراء»؛ وأمين احمد الرازي مؤلف «هفت اقليم» أي الاقاليم السبعة؛ وتقي الدين الكاشاني مؤلف «خلاصة الأشعار».

أُلِّفت كتب عديدة في هذا العصر باللغة الفارسية في تفسير القرآن الكريم والقضايا الدينية مثل تفسير الزواري لعلي بن حسين الزواري المعاصر للشاه طهماسب الصفوي، وشرح نهج البلاغة، ومكارم الكرائم، ووسيلة النجاة، وقصص الأنبياء لنفس المؤلف، وخلاصة المنهج في التفسير لملا فتح الله الكاشاني (ت ٩٨٨ هـ)، وجامع عباسي تأليف الشيخ بهاء الدين محمد العاملي (ت ١٠٣٠ هـ)، وعدة كتب لمحمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ)(١٢٠).

اخذ النثر الفارسي في عهد السلالات الأفشارية والزندية والقاجارية، يبتعد عن الهشاشة والضعف تدريجياً واصطبغ في العهد القاجاري باسلوب مقبول نسبياً قريب من اسلوب القدماء.

من الواضح ان قدوة النثر ـ كما هو الحال في الشعر ـ في الفصاحة والبلاغة هو

كلام الكتّاب القدامى، ولكن في هذه الحال بالذات كان يتم تقليد كتّاب القرنين السادس والسابع غالباً.

أشهر كتّاب العصر الافشاري والزندي والقاجاري حتى بداية عهد الدستورية: ميرزا مهدي خان الاسترابادي كاتب نادرشاه، ومؤلف كتاب «الدرة النادرة» الذي يتميّز بالمحسّنات اللفظية والتكلّف، كما هو الحال في كتاب «تاريخ وصاف». ولديه كتاب ابسط هو «جهانكشاي نادري» ـ اي الفتوحات النادرية ـ ويتميّز بانشاء أقل تعقيداً من الاول؛ ومعتمد الدولة نشاط الاصفهاني، الشاعر المشهور الذي سبق أن ذكرناه، ويُعد من الكتّاب البارعين في عصره، ولديه منشآت مشهورة ضمن مجموعة عنوانها «كنز نشاط»؛ وميرزا حبيب القاءاني الشيرازي، وهو شاعر ايضاً ولديه كتاب يحمل اسم «بريشان» ـ اي الحائر ـ قلّد فيه «غلستان» سعدي؛ وميرزا تقي خان سپهر وابنه عباس قلي سپهر، وهما من مؤلفي ومؤرخي ذلك العصر، وقد تابعا اسلوب كتابة التاريخ في القرن السابع من خلال كتاب «ناسخ التواريخ»؛ ورضا قلي خان هدايت (ت ١٢٨٨ هـ) الشاعر والكاتب المعروف، وقد اولى اهتماماً اكبر نحو كتابة التاريخ والتراجم. وكان نثره جزيلاً وبليغاً.

ميرزا أبو القاسم الفراهاني المعروف بالقائم مقام الثاني (١١٩٣ ـ ١٢٥١ هـ)، أحد الوزراء والسياسيين البارزين في اوائل العصر القاجاري، وابن القائمقام الاول المعروف بميرزا الكبير (ت ١٢٣٨ هـ).

كان بارعاً في الادبين العربي والفارسي، وأنجح مقلد للاسلوب الفارسي بطريقة سعدي. وكان ملماً جداً بالقرآن والحديث. وكان يستعين بهما وكأنهما قد جاءا للغرض الذي أراده(١٢١).

في اواخر العهد القاجاري، ظهر عدد من الكتّاب المعروفين مثل: ميرزا عبد اللطيف الطسوجي مؤلف معجم «البرهان الجامع» ومترجم «الف ليلة وليلة»، ومحمد حسن خان صنيع الدولة المعروف باعتماد السلطنة مؤلف «مرآة البلدان»،

وكتاب «المنتظم الناصري» و«الخيرات الحسان».

في اواخر العهد القاجاري طرأت تغييرات كبرى على الأدب الفارسي متزامنة مع انفتاح الايرانيين على الثقافة الغربية، والثورة الدستورية، وبداية التحولات الفكرية والاجتماعية الكبرى في ايران(١٢٢).

ج ـ الأدب التركي

الادب التركي كان منذ البداية ذا نزعة لصقل العناصر الدينية. والجزء الأعظم من الآثار الأدبية التركية القديمة نابع من شرق آسيا الوسطى والذي يشمل كتابات اتباع الديانتين الكبيرتين المانوية والبوذية. ويستوعب في مستوى واسع المفاهيم والتعاليم الدينية.

ازداد تعرُّف الاتراك على الدين الاسلامي على مدى القرون الهجرية الأربعة الاولى والذي كان في حالة امتداد من الغرب الى الشرق، وتمهّد الطريق لنفوذ المفاهيم الاسلامية الى ثقافة الشعوب التركية، حتى قيل انهم اخذوا يعبّرون عن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بـ«سافجي» اي الرسول(١٢٣)، وعن الامام علي (ع) بـ«بثير» اي البطل(١٢٤).

تأثّر الادب التركي بالاسلام وثقافة الامم الاسلامية لا يقتصر على النفوذ المباشر للمفاهيم الدينية، وانما من خصوصيات الأدب التركي الاسلامي في المرحلة الاولى بالقياس الى الأتراك غير المسلمين هي القوالب الشعرية. فتأثير القافية والعروض العربية والفارسية واضح في شعر «بلاساغوني» وكذلك بعض الأشعار الواردة في ديوان «كاشغري»، بينما استمرت الطريقة القديمة «جناس الحروف الأولية» في شعر تلك الفئة من الأتراك التي لم تتأثّر بالثقافة الاسلامية كثيراً(١٢٥).

من خلال نظرة نسبية عامة لابد من الاعتراف بأن الشعر التركي في مناطق

آسيا الوسطى والأناضول والقفقاس وحوض الفولغا، تأثر تأثراً كبيراً وفي شتى الأبعاد بالأدب الفارسي والعربي. بينما احتفظ بشكله وقالبه القديم في التائي، وسيبريا الجنوبية والشرقية التي ظلت بعيدة عن الثقافة الاسلامية ومتصلة بالثقافة المحلية للشعوب الألتائية(١٢٦).

أديب احمد يوكنكي، شاعر تركستاني ترعرع في البيئة الاسلامية في نهاية القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري. وبلغ الأدب الديني غير الصوفي ذروته في شعره. وقد استوحى معظم افكاره الشعرية ذات الطابع الأخلاقي من القرآن الكريم والأحاديث النبوية(١٢٧).

في القرنين الهجريين الخامس والسادس نما الأدب التركي الاسلامي في غرب تركستان ايضاً تزامناً مع استيلاء القراخانيين الكامل على مناطق سيردريا وآمودريا. وهذا ما يمكن ملاحظته في ديوان الحكمة لأحمد اليسوي. وطالما يُلاحظ في شعره تضمين الآيات القرآنية. وتتميّز أشعاره بمضامين دينية، وتُشاهد في كلماته أمارات دينية واضحة في صورة تفسير للعقائد وتبيان للأوامر. كما نجد فيها تأكيدات على مواضيع من قبيل التوحيد، وعظمة العالم، والمعاد، وذكر القيامة، وتذكير بالذنوب والدعوة للإسراع بالتوبة. وتأخذ في أفكاره بعض المفاهيم الدينية معنى خاصاً، فهو يرى مثلاً ان اصطلاح «امة المصطفى» لا يصح اطلاقه إلّا على اولئك الذين يستحقونه بسلوكهم(١٢٨).

يلاحظ ظهور حركة ادبية في اغوزان سالار في شرق تركستان منذ القرن التاسع الهجري وحتى القرن الحادي عشر. ومن الآثار التي وصلت الى ايدينا: «العبادة» و«قصة الأضحية» وهما متأثّران بالمفاهيم الدينية تماماً.

في القرون الأخيرة نلاحظ وجود شعراء وكتّاب من المتحدثين بشتى اللغات كالأذربايجانية، والعثمانية، والتركمنية، متأثّرين بالثقافة الاسلامية وتُصنّف آثارهم غالباً في مجموعة الآثار الصوفية والعرفانية في الآداب المشتركة للشعوب الاسلامية.

الأدب التركي قطع ثلاث مراحل عامة خلال التحولات الحضارية: ١ ـ الأدب التركي قبل الاسلام (آسيا الوسطى)، ويساوي عصر القومية؛ ٢ ـ الادب التركي المتأثّر بالحضارة الاسلامية ويساوي عصر الامة؛ ٣ ـ الادب التركي المتأثّر بالثقافة الغربية ويساوي عصر الشعب والتجدد(١٢٩).

ولا توجد كتابات للأدب التركي قبل الاسلام عدا بعض القصص الحربية التي توجد مقاطع منها في بعض الآثار الصينية، والمغولية، والعربية، والفارسية. بعضها يتحدّث عن مراسم حزن افراسياب التي تقدّم معلومات عن مقتل سياوش بيد افراسياب(١٣٠).

اولى الآثار المكتوبة التي خلفتها القبائل التركية، هي نقوش حجرية في مزارات «قايم اورخون» التي يعود تاريخها الى مطلع القرن الثاني الهجري، وبما ان الاسلام لم يكن قد بلغ خلال هذا التاريخ المناطق الواقعة شرقي جبال التائي (شمال منغوليا وحوض نهر اورخون)، تُعد هذه النقوش آثار مرحلة ما قبل الاسلام(١٣١).

بدأ نفوذ الاسلام منذ القرن الهجري الأول حين فتح خراسان على يد المسلمين، غير ان دخول الاتراك الى الاسلام بدأ منذ منتصف القرن الرابع الهجري بعد ان اعتبرت الدولة القراخانية الاسلام ديناً رسمياً للبلاد، فأحدث الاسلام تغييراً جذرياً في حياة الاتراك الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي ادى الى ازدهار الأدب التركي.

الأدب التركي يمكن تقسيمه تحت تأثير الحضارة الاسلامية الى مجموعتين: الأدب التركي الشرقي، والأدب التركي الغربي.

الأدب التركي الشرقي يقسم بدوره الى الأدب القراخاني (الخاني أو الخاقاني)، وأدب خوارزم ـ آلتين اردو (المعسكر الذهبي)، والأدب الجغتائي. وقع الادب التركي الشرقي تحت تأثير الادب الاسلامي العربي ولاسيما الفارسي، من حيث الشكل والمحتوى. واول اثر تركي شرقي مكتوب هو «قوتاد غوبيليغ» الذي كُتب عام ٤٦٢ هـ في اقليم الدولة القراخانية. وهذا المثنوي الديني والأخلاقي الذي

نظمه «يوسف خاص حاجب بلاساغوني» يُعد من حيث الطابع القصصي، اول اثر للأدب التركي الاسلامي(١٣٢).

اهم آثار ادب خوارزم ـ آلتين اردو الذي تبلور منذ القرن السادس الهجري: منظومات قصة يوسف علي، معين المريد، الشيخ شريف خواجه، قصص الأنبياء للريغوزي (ت ٧١٠ هـ) نظماً ونثراً. الى جانب هذه الآثار الدينية، هناك آثار غير دينية مثل: خسرو شيرين للنظامي الكنجوي التي ترجمها الى الفارسية شاعر يتخلص بـ «قطب»؛ و«محبت نامه» وهي منظومة خوارزمية قُدِّمت الى احد افراد بلاط «جاني بك»، خان «آلتين اردو»(١٣٣).

الأدب الجغتائي الذي ظهر الى الوجود بتكون اللغة الجغتائية في مرحلة ما بعد استيلاء المغول ـ لاسيما التيموريين ـ في القرن التاسع الهجري، أخذ يتجه نحو الانحطاط مع امير علي شير نوائي(١٣٤).

الأدب الديواني الذي يأخذ اسمه من مفردة «الديوان» الفارسية، كان خاصاً برجال البلاط ولذلك كان خالياً من الحرارة والمشاعر الاجتماعية. وهو ادب تقليدي ومحافظ ومقيد باصول البلاغة. واستعار الأدب الديواني الكثير من الألفاظ الفارسية، بل واستخدم بعض قواعد الفارسية وعناصر من الأساطير الايرانية، والأوزان والبحور والقوالب الشعرية الفارسية بدون أدنى تغيير.

هذا اللون الأدبي، شعري في الغالب، وهناك آثار نثرية ايضاً في قالب التواريخ والتذاكر، وكتب الأسفار.

أهم شعراء الأدب الديواني: امير علي شير نوائي(١٣٥) (ت ٩٠٦ هـ)، والنجاتي (ت ٩١٥ هـ)، والباقي (ت ١٠٠٩ هـ)، والفضولي (ت ٩٦٤ هـ)، والرومي (ت ١٠١٤ هـ)، والنابي (ت ١١٢٤ هـ)، والنفعي (ت ١٠٤٤ هـ)، والنائلي (ت ١٠٧٧ هـ)، ونديم (ت ١١٤٣ هـ)، والشيخ غالب (ت ١٢١٣ هـ)(١٣٦).

الأدب التركي دخل خلال القرن التاسع عشر الميلادي لاسيما بعد فترة

التنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦ م) مرحلة جديدة لازالت مستمرة الى يومنا هذا تحت تأثير ثقافة الغرب وحضارته وأدبه.

فبعد عشرين عاماً من اعلان التنظيمات السياسية ظهر ادب التنظيمات كأحد انجازات اصلاحات فترة التنظيمات وعبّر عن نفسه من خلال جريدة «ترجمان احوال» في عام ١٨٦٠ م. واستمر حتى بداية ظهور الأدب الحديث من خلال صفحة الأدب في مجلة «ثروت فنون» التي كان يشرف على تحريرها توفيق فكرت، وذلك في عام ١٨٩٦(١٣٧).

ممثلو هذا التيار ساعدوا على توسعه من خلال اقامة اتصالات اكبر بالرأي العام عن طريق الاستخدام الضمني لأنواع الأدب الديواني. وانطلقوا في ظل تطور المطابع والصحف والمسارح وغيرها الى خلق انواع ادبية جديدة كالمقالة، والنقد، والمسرحية، والقصة القصيرة، والرواية، بفعل تأثير الأدب الاوربي.

ضرورة الاقبال على الرأي العام وتوعية الجماهير وايقاظها، كانت تتطلب بساطة اللغة وسهولة فهمها والابتعاد عن لغة الأدب الديواني المعقدة(١٣٨).

ابرز ممثلي هذا التيار الأدبي: ابراهيم شناسي (١٢٤٢ ـ ١٢٨٨ / ١٨٢٦ ـ ١٨٧١)، ونامق كمال (١٢٥٤ ـ ١٣٠٦ / ١٨٤٠ ـ ١٨٨٨)، وضياء باشا (١٢٤٥ ـ ١٢٩٧ / ١٨٢٩ ـ ١٨٨٠)، واحمد مدحت افندي (١٢٦٠ ـ ١٣٣١ / ١٨٤٤ ـ ١٩١٣)، وعبد الحق حامد (١٢٦٨ ـ ١٣٥٦ / ١٨٥٢ ـ ١٩٣٧).

الكتّاب الجدد تعرفوا على الادب الاوربي لاسيما الفرنسي، والمدارس الأدبية الحديثة كالواقعية، والطبيعية، وحتى الرمزية والبرناسية. وقالوا وفقاً للمذهب الاخير بمبدأ الفن من اجل الفن، فأولوا اهتماماً للشكل والمفردات والتعابير وصقل الجمل. ووجدوا أنَّ اللغة التركية الخالصة جافة وعاجزة عن التعبير عن المشاعر المرهفة، بينما ايقاع المفردات الفارسية والعربية مناسباً لهذا الغرض(١٣٩).

من ابداعات الأدب التركي الجديد استيراد العبارات والاصطلاحات المترجمة عن الفرنسية الى التركية العثمانية، وتغيير بعض الأوزان والبحور الشعرية، وانتخاب القافية السمعية بدلاً من القافية البصرية التي كانت قائمة على اساس كتابة الكلمات بالحروف العربية، والتخلي عن سنّة التعبير عن الفكرة أو الصورة في بيت واحد، وتوسيع الأغراض الشعرية اعتماداً على الشعر الفرنسي الخ(١٤٠).

بعد سنوات من توقف حركة الادب الجديد وفي اعقاب اعلان الحرية (الدستورية الثانية) في عام ١٩٠٨، وتحطيم الاستبداد الحميدي، تجمع بعض الشعراء والكتاب الشباب الذين لديهم نزعات شبيهة بنزعات اصحاب جريدة «ثروت فنون» فأسسوا جمعية «الفجر الآتي» وعبّروا في عام ١٩١٠ عن آرائهم في الأدب ومسؤوليتهم في المجتمع العثماني، ومعلنين عن وجودهم بشكل رسمي(١٤١).

من ابرز وجوه هذه الجمعية: جلال ساهد (١٨٨٣ ـ ١٩٣٥)، واحمد هاشم (١٨٨٤ ـ ١٩٣٣)، وعلي جانب (١٨٨٧ ـ ١٩٦٩)، وشهاب الدين سليمان (١٨٨٥ ـ ١٩٢١)، وفؤاد كوبرولو (١٨٩٠ ـ ١٩٦٧)، وانضم بعض هؤلاء الى التيار الأدبي الوطني فيما بعد.

أحداث الأدب الوطني، من نتاج اعادة الدستورية في أعقاب استبداد السلطان عبد الحميد على مدى ثلاثين عاماً وانتصار حزب الاتحاد والترقي وتأسيس جمعيات وطنية مثل «ترك درنكي» (الجمعية التركية)، و«ترك يوردو» (الوطن التركي)، و«ترك اوجاقي» (الموقد التركي) في أيام حكم حزب الاتحاد والترقي الوطني.

هذه الحركة استمرت حتى اعلان الجمهورية في عام ١٩٢٣ وقد خطت باتجاه الاهتمام بقضايا المجتمع والكتابة بالتركية البسيطة الخالية من المفردات العربية والفارسية، ونظم الشعر بالأوزان الهجائية بدلاً من الاوزان العروضية. ويقف في طليعة هذه الحركة كل من: محمد امين بوردا قول (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤)، وضياء

غوكالب (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤)، ويحيى كمال البياتلي (١٨٨٤ ـ ١٩٥٨)، وعمر سيف الدين (١٨٨٤ ـ ١٩٢٠)، وخالدة أديب آديوار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٤)، ويعقوب قدري قارا عثمان اوغلو (١٨٨٩ ـ ١٩٧٤)، ورشاد نوري (١٨٨٩ ـ ١٩٥٦)(١٤٢).

الأدب التركي في العصر الجمهوري بدأ في عام ١٩٢٣ ولازال الى يومنا هذا. وتأثر هذا الأدب بالظروف والتحولات الاجتماعية والسياسية التي شهدها هذا العصر وأحداث من قبيل تعميم المبادئ القومية على الشؤون الاجتماعية، واضفاء الطابع الغربي على التربية والتعليم ووسائل الاعلام واطرادها.

من الملامح البارزة لأدب العصر الجمهوري هو انه ذو نزعة غربية مثل عصر التنظيمات وأكثر نشاطاً وحركة من العصور التي سبقته، وحجم الآثار المنتشرة في جميع الألوان الأدبية كالشعر والرواية والقصة القصيرة والمسرحية والفكاهة والهجاء والنقد والدراسات الأدبية وتاريخ الأدب، يفوق بكثير جميع الآثار الأدبية المنتشرة في عصر التنظيمات والفترة التي اعقبته حتى العصر الجمهوري.

الأدب التركي أصبح بعد عصر التنظيمات في خدمة الأهداف السياسية كالعثمانية، والاسلامية، والتورانية. اما في العصر الجمهوري فقد اصبح اداة اكبر لخدمة الاهداف السياسية.

من الواضح ان تحوّل الأدب ـ أو بعض الأدباء ـ الى اداة لخدمة الأهداف السياسية لليمين واليسار وتحقيق المكاسب، لابد وان يفرز الكثير من النتائج، وهذا موضوع بحاجة الى دراسة مستقلة(١٤٣).

الأدب التركي المعاصر شهد شعراءً وكتّاباً كباراً مثل محمد عاكف الأرسوي (١٨٧٣ ـ ١٩٣٦)، ويحيى كمال البياتلي، وناظم حكمت (١٩٠٢ ـ ١٩٦٣)، وفاضل حسنود اغلارجا (١٩١٤ ـ؟)، واورخان ولي (١٩١٤ ـ ١٩٥٠)، وكتّاباً مشهورين مثل اورسان كمال (١٩١٤ ـ ١٩٧٠)، وصباح الدين علي (١٩٠٧ ـ ١٩٤٨)، وياشار كمال (١٩٢٢ ـ؟)(١٤٤).

هوامش الفصل العاشر

١ ـ زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، القاهرة، ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٥ م، ص ٦ ـ ٢٣.

2 _ R. Blachere, Histoire de la Litterature Arab des Origines, Paris, 1964, Vo1. 11,pp. 271, 315;

ايضاً راجع: يوسف حسين بكار، «أثر القرآن في شعر حسان بن ثابت»، مجلة كلية الالهيات والمعارف الاسلامية، مشهد، ١٩٧٢، العدد ٤.

٣ ـ عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، بيروت، ١٤٠٠ / ١٩٨٠، ص ٩٤؛ ايضاً: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، القاهرة، ٩٦٣، ج ٢، ص ٣١٤ ـ ٣١٨.

٤ ـ زكي مبارك، مصدر سابق، ص ٨٣ ـ ١٠٠.

٥ ـ توشي هيكو ايزوتسو، البناء المعنوي للمفاهيم الأخلاقية ـ الدينية في القرآن، ترجمة فريدون البدرئي، طهران، ١٩٨١، ص ٥٠ فما بعد.

٦ ـ ابن قتيبة، المعارف، لايبسيك، ١٨٦٠ م، ص ١٥٣.

٧ ـ طه حسين، شوقي وحافظ، القاهرة، ١٩٣٣، ص ٦٢ ـ ٦٨؛ ايضاً راجع:

Nicholson, Literary History of the Arabs, p. 31.

٨ ـ زكي مبارك، النثر الفني، القاهرة، ١٩٣٤، مقدمة الكتاب.

٩ ـ انيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية، بيروت، ١٩٣٥، ص ١ ـ ١٠.

١٠ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٣، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

١١ ـ راجع: احمد الاسكندري، الوسيط في الأدب العربي وتاريخه، القاهرة، دار المعارف، ١٣٩٨هـ.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ١٤ ـ ١٥٨.

١٣ ـ شكري فيصل، ابو العتاهية، أشعاره وأخباره، دمشق، ١٣٨٤ / ١٩٦٤.

١٤ ـ نفس المصدر.

١٥ ـ راجع: حنا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الأدب العربي.

١٦ ـ مهيار الديلمي، ديوان، القاهرة، ١٣٤٤ / ١٩٤٥.

١٧ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٦، ذيل «ابو نؤاس»، (آذرتاش آذرنوش).

١٨ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابو العتاهية»، (مهران ارزنده).

١٩ ـ ج. م. عبد الجليل، تاريخ الادب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، ١٩٨٤، ص ١١٢.

٢٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابن المعتز»، (محمد علي لساني فشاركي).

٢١ ـ مصدر سابق، ج ٥، ذيل «ابو تمام»، (آذرتاش آذرنوش).

٢٢ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

٢٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن الرومي»، (آذرتاش آذرنوش).

٢٤ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ١٩٠ ـ ١٩٣.

٢٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ص ١٢٠ ـ ١٢٤.

٢٦ ـ دائرة معارف التشيع، تحت اشراف احمد صدر حاج سيد جوادي، ج ٨، ذيل «رضي (السيد الرضي)».

٢٧ ـ نفس المصدر، ج ٤، ذيل «ابن الفارض»، (اكرم جودي نعمتي).

٢٨ ـ حنّا الفاخوري، مصدر سابق، ص ٥٢٤ و ٦٢٤.

٢٩ ـ دائرة معارف عالم الاسلام، ج ٤، ذيل البوصيري.

٣٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، ذيل «ابن الوردي»، (محمد مهدي مؤذن جامي).

٣١ ـ نفس المصدر، ج ٢، ذيل «ابن هاني».

٣٢ ـ مصدر سابق، ج ٥، ص ٩٣ ـ ٩٧.

٣٣ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

٣٤ ـ مصدر سابق.

٣٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن زيدون»، (مهران ارزنده).

٣٦ ـ المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٣١ ـ ٣٣٧.

٣٧ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

٣٨ ـ المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

٣٨ ـ المصدر السابق، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٩.

٤٠ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ٢٩١ فما بعد.

٤١ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ذيل «ابن المقفع»، (احمد باكتجي).

٤٢ ـ راجع: رجي بلاشر، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، طهران، ١٩٨٤؛ عبد الحسين زرين كوب، التعرف على النقد الأدبي، طهران، ١٩٨٤، ص ٢٨٥.

٤٣ ـ السيد أحمد الهاشمي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٥.

٤٤ ـ ج. م. عبد الجليل، مصدر سابق، ص ١٢٩.

٤٥ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٢٩١.

٤٦ ـ مصدر سابق، ص ٢٩٢.

٤٧ ـ مصدر سابق، ص ٢٩٤.

٤٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، ذيل «الآمدي»، (كاظم موسوي

البجنوردي)؛ حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد المحمد آيتي، نشر طوس، ١٩٩٠، ص ٥٤٩.

٤٩ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٠٠.

٥٠ ـ نفس المصدر.

٥١ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ذيل «ابو الهلال العسكري»، (آذرتاش آذرنوش).

٥٢ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٠١.

٥٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٢.

٥٤ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ذيل «ابو الفرج الاصفهاني»، (آذرتاش آذرنوش).

٥٥ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٠٦.

٥٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، ص ١٨٨.

٥٧ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣١٠.

٥٨ ـ نفس المصدر.

٥٩ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن رشيق»، (سعيد الله قره بكلو).

٦٠ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣١٤.

٦١ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، ذيل «ابن السماك»، (قسم العلوم القرآنية والحديث).

٦٢ ـ عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٢٣.

٦٣ ـ راجع: عبد الجليل، مصدر سابق، الفصل ٢٠، النهضة وحتى آخر الكتاب، عبد الحسين زرين كوب، مصدر سابق، ص ٣٢٥ فما بعد.

٦٤ ـ علي أشرف صادقي «اول شاعر فارسي وبداية الشعر العروضي الفارسي»، طهران، مجلة المعارف، ١٩٨٤، السنة الاولى، العدد ٢، ص ٨٧ فما بعد.

٦٥ ـ علي رواقي، مقدمة على قرآن القدس، طهران، ص ٧ ـ ٢٤.

٦٦ ـ محمد تقي بهار، الاسلوبية، طهران ١٩٥٨، ج ١، ص ٢٩٥ فما بعد؛ نفس المؤلف، تاريخ سيستان، طهران، ١٩٣٥، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

٦٧ ـ عبد الحسين زرين كوب، سير في الشعر الفارسي، طهران، ١٩٨٤، ص ٢١٤ ـ ٢٣٤.

٦٨ ـ محمد تقي بهار، تاريخ سيستان، ص ٣١٧ ـ ٣٢٣.

٦٩ ـ كمثال راجع: ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة ورسالة المنقذ من الضلال.

٧٠ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، طهران، ١٩٥٧، ج ٢، ص ١٩٢ ـ ١٩٥.

٧١ ـ المصدر السابق.

٧٢ ـ المصدر السابق، ج ٥، ص ١٦٦ فما بعد.

73 _ E. G. Browne, A Literary History of Persia, Cambridge, Vo1. 1, 1951, Vo1. 1V,1930.

٧٤ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، خلاصة ج ١ و٢، طهران، قنوس، ١٩٩٨، ص ٩٤ـ٩٦.

٧٥ ـ نفس المصدر، ص ٦٨ ـ ٦٩.

٧٦ ـ راجع: سعيد النفيسي، أحوال وأشعار أبي عبد الله جعفر بن محمد الرودكي السمرقندي، طهران، ج ١، ١٩٣٠؛ ج ٢، ١٩٣١؛ ج ٣، ١٩٤٠. وذبيح الله صفا، تاريخ العلوم والأدب الايراني، طهران، ابن سينا، ١٩٦٩، ص ١٤٩.

٧٧ ـ سورة البقرة، ٢١٥.

٧٨ ـ سورة الرعد، ١٧.

٧٩ ـ التراجم جمع ترجمة ويعبر عنها بالانجليزية بكلمة Biography.

٨٠ ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

٨١ ـ راجع: يوغني ادوارد ويتش برتلس، تاريخ الأدب الفارسي منذ عصر الفردوسي

وحتى نهاية عصر السلاجقة، ترجمة سيروس ايزدي، طهران، ١٩٩٥.

٨٢ ـ راجع: ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، ١٩٩٤.

٨٣ ـ عباس اقبال الآشتياني، تاريخ المغول، طهران، امير كبير، ١٩٦٨، ص ٥٣٦؛ بديع الزمان فروزانفر، احاديث مثنوية؛ نفس المؤلف، فيه ما فيه، جامعة طهران؛ نفس المؤلف، مآخذ القصص والتمثيلات المثنوية، جامعة طهران، ٣ أجزاء، دار الزوار للنشر.

٨٤ ـ النحل، ٤٣.

٨٥ ـ بروين شكيبا، الشعر الفارسي منذ البداية والى اليوم، طهران، ١٩٩١، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٨٦ ـ محمد استعلامي، ادب عصر الصحوة، طهران.

٨٧ ـ ذبيح الله صفا، كنز الكلام...، ج ١، طهران، جامعة طهران ١٩٧٩، ص ٩.

٨٨ ـ نفس المؤلف، النثر الفارسي منذ البداية وحتى عهد نظام الملك الطوسي، طهران، ابن سينا، ١٩٦٨، ص ٤.

٨٩ ـ نفس المؤلف، كنز الكلام، ج ١، ص ١٣.

٩٠ ـ مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٤٦؛ ايضاً راجع: محمد تقي بهار، الاسلوبية، طهران، ١٩٤٦، ج ٢، ط ١.

٩١ ـ ذبيح الله صفا، النثر الفارسي منذ البداية وحتى عهد نظام الملك الطوسي، ص ٢٤ ـ ٢٩.

٩٢ ـ نفس المؤلف، تاريخ العلوم والأدب الايراني، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

٩٣ ـ نفس المصدر، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

٩٤ ـ راجع: محمد استعلامي، مصدر سابق.

٩٥ ـ علي أصغر حلبي، تأثير القرآن والحديث على الأدب الفارسي، طهران، ١٩٩٢، ص ١٢.

٩٦ ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، تحقيق حسين مونس، مصر، دار الهلال، ج ٣، ص ٧٠ ـ ٧١.

٩٧ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، ج ١، ط ٣، ص ٤٠١ ـ ٤٠٣ و ٦١١ ـ ٦١٢.

٩٨ ـ محمد تقي بهار، تاريخ سيستان، ص ١٣ و ١٧ ـ ١٨.

٩٩ ـ المؤلف السابق، تاريخ بلعمي، طهران، ١٩٦٢، ص ١٠٧٦ ـ ١٠٧٩.

١٠٠ ـ ترجمة تفسير الطبري، تصحيح حبيب يغمائي، طهران ١٩٦٠، ص ٥ و ١٠ ـ ١١.

١٠١ ـ محمد تقي بهار، مصدر سابق، المقدمة.

١٠٢ ـ الأبنية عن حقائق الأدوية، ط زكيلمان، ص ١٠١ ـ ١٠٤.

١٠٣ ـ ابو بكر ربيع بن احمد الأخويني البخاري، هداية المتعلمين في الطب، تحقيق جلال متيني، مشهد، ١٩٩٢، ص ٩ ـ ١٠.

١٠٤ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية، طهران، ط ٣، ١٩٦٧، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

١٠٥ ـ رجي بلاشر، تاريخ الادب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، ج ١، مؤسسة الدراسات الثقافية، طهران، ١٩٨٤.

١٠٦ ـ ابو ريحان البيروني، التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، تصحيح همائي.

١٠٧ ـ تاريخ البيهقي، تصحيح الدكتور غني والدكتور فياض، طهران، ١٩٤٥.

١٠٨ ـ تاريخ طبرستان، ط عباس اقبال، ج ١، ص ١٨.

١٠٩ ـ مجتبى مينوي، التاريخ والثقافة، طهران، الخوارزمي، ١٩٧٣، ص ٤٦.

١١٠ ـ سياست نامه، نظام الملك الطوسي، ط اقبال آشتياني، المقدمة، ص ١٠ ـ ١٣.

١١١ ـ مقدمة تهافت الفلاسفة، ترجمة علي أصغر حلبي؛ علي اصغر حلبي، تاريخ الفلاسفة الايرانيين، ط ٢، الفصل ١٥.

١١٢ ـ محمد تقي، بهار، الاسلوبية، ج ٢، ص ١٦٣.

١١٣ ـ جلال الدين الهمائي، مقدمة نصيحة الملوك، ص ١١ ـ ١٢.

١١٤ ـ امين احمد الرازي، الاقاليم السبعة، ص ١٤٧.

١١٥ ـ راجع: مجتبى المينوي، مقدمة كليلة ودمنة، جامعة طهران، ١٩٦٤.

١١٦ ـ علي اصغر الحلبي، مصدر سابق، ص ٤١٥ ـ ٤٤٠.

١١٧ ـ جلال الدين السيوطي، الجامع الصغير، ج ٢، ص ١٨٢.

١١٨ ـ البقرة، الآية ٤٤.

١١٩ ـ يس، الآية ٦٠.

١٢٠ ـ محمد تقي بهار، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٤٨ و ٣٥١؛ لمزيد من المعلومات راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٨، ذيل مدخل «اسكندر نامه».

١٢١ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم والأدب الايراني، ص ١٩١ ـ ١٩٣.

١٢٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد استعلامي، مصدر سابق.

١٢٣ ـ محمد بن شهر آشوب، المناقب، قم، المطبعة العلمية، ج ١، ص ١٥٢.

١٢٤ ـ محمد بن بابويه، معاني الاخبار، قم، ١٩٨٢، ص ٥٩.

١٢٥ ـ محمود كاشغري، ديوان لغات الترك، استانبول، ١٣٣٣ هـ ج ١، ص ٤٤ و ٩٤.

216 _ G. Doerfer,Die Literature der Turken Sudsibiriens, Philologiac Turcicac Fundamenta, Wisbaden, 1964, vol. 11, p. 862 and etc.

١٢٧ ـ اديب احمد يوكنكي، هبة الحقائق، تحقيق قورشيخانوف، آلماتي، ١٩٨٥.

128 _ Ahmet Lasavi, Divani Khikmet, Almaty, 1993, pp. 129 - 131.

129 _ Turkiye Dianet Vakfi Islam Ansiklopedisi, Istanbul, Turkiye Diyanet Vakfi, 1988, p. 80.

١٣٠ ـ سيمين دانشور، سووشون، طهران، ١٩٨٤ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ ايضاً راجع: (٥٥٥) شاهرخ مسكوب، حزن سياوش، طهران، ١٩٩١، ص ٨٠ ـ ٨٢.

١٣١ ـ احمد تفضلي، تاريخ الأدب الايراني قبل الاسلام، ط جاله آموزغار، طهران، ١٩٩٧؛ ايضاً راجع:

Sami Banarli Turk Edebiyat Tarihi, vol. 1 - 2, 1st, 1974, p. 59.

١٣٢ ـ برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة محسن علي سبحاني، طهران، ١٩٩٣؛ ايضاً راجع: Necla Pekolca, Islam Turk Edebiyat, 1st, 1967.

133 _ Sami Banarli, op. cit., pp. 353 - 354.

١٣٤ ـ و.و. بارتولد، تركستان نامه، ترجمة كريم كشاورز، طهران، ١٩٧٣، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

١٣٥ ـ نفس المؤلف، الحياة السياسية لامير علي شير نوائي، ترجمة بوهاند مير حسين شاه، كابل، ١٩٦٧؛ ص ١٠١ ـ ١١٨.

١٣٦ ـ عبد الباقي غولبينارلي، في بيان الأدب الديواني، ترجمة هـ. سبحاني، طهران، توفيق، ١٩٩٥، ص ١٧ ـ ٢٦.

137 _ Mahmud Kasgarli, Divanu Lugat - it - Turk Tercumesi, Tr. Basim Atalay, vo1. 1 -4, Ankara, 1985 - 1986.

١٣٨ ـ رحيم رئيس نيا، ايران والعثمانية في مطلع القرن العشرين، ج ٣، ١٩٩٥، ص ٤٩ ـ ٥٥.

١٣٩ ـ نفس المصدر، ص ٧١ ـ ٨١.

١٤٠ ـ

Meydan Larousse, Istanbul, 1979 - 1981, 12 vo1s, vo1. 4, 1st 1979 - 88, p. 60;

ايضاً راجع: يعقوب آجند، الادب التركي الحديث، ترجمة وتدوين، طهران، ١٩٨٥، ص ٥٨ فما بعد.

١٤١ ـ رحيم رئيس نيا، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ ايضاً راجع:

Meydan Larousse, op. cit.

١٤٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٥٢.

143 _ Turkiye Diyanet Yakfi Islam Ansiklopedisi, Istanbul, 1989, p. 599.

Talat

144 _ Talat S. Halman, (Turkish Poetry), in Princetom Encyclopedia of

Poetry and

poetics, 1974, edited by Alex Preminger et al. pp. 872 - 6.

الفهرس

الجزء الثاني

«من الظهور الى الازدهار»

الباب الأول

العلوم الإسلامية

الفصل الأول: القراءة

الفصل الثاني: التفسير

الفصل الثالث: الحديث

الفصل الرابع: الفقه والأصول

الفصل الخامس: الكلام

الفصل السادس: التصوف، والعرفان، والفتوة

الفصل الأول

القراءة

القراءة تعني قراءة القرآن وكذلك هي علم يبحث في أشكال وصور انتظام الكلام الإلهي من حيث الاختلافات المتواترة. والهدف من هذا العلم، هو التوصل الى ضبط الاختلافات المتواترة، وفائدته هي حفظ الكلام الالهي من التحريف والتغيير.

القرّاء اصطلحوا على الأمر التالي وهو: القراءة خاصة بالإمام، والرواية خاصة بالراوي، والطريق خاص بالناقل عن الراوي(١). ويقال في ايضاح هذه الفكرة انه متى ما اتفق راويان على رواية أمر ما عن إمام قراءتهما، دُعي ذلك بالقراءة، كإثبات البسملة بين السورتين على قراءة ابن كثير المكي. اما لو روى الراوي أمراً مستقلاً عن إمامه، سمي ذلك بالرواية كإثبات البسملة بين السورتين برواية قالون عن نافع. اما الطريقة فهي ما يُنسب الى الناقل عن الراوي كإثبات البسملة بين السورتين بطريق الأزرق عن وَرْش(٢).

يتم في علم القراءة بحث ما يلي: مراحل تبلور القراءات منذ نزول القرآن وحتى مرحلة القراءات الشاذة والنوادر، وتأليف كتب القراءات، واقسام القراءات من حيث الانسجام مع اللغة العربية والانطباق مع الرسم والسند (متواترة، صحيحة، مستفيضة، غير مستفيضة، آحاد، شاذة)، وخلفية مختلف القراءات، واختلاف

القراءة ودلائل فوائدها، ولغة القرآن ولهجته، والاختيار في القراءة، وقراءة صدر الاسلام، والقراء السبعة، والعشرة، والأربعة عشر، والمقياس القرآني، وأنواع القراءات، والتجويد، وغيره(٣).

علم التجويد منشعب من علم القراءة، وأفردت كتب القراءات اجزاء منها لبحث هذا العلم. ويُعرَّف التجويد بأنه علم القراءة الفصيحة للقرآن وفنّ التلفظ الصحيح لحروفه. ويشمل هذا العلم مجموعة من القواعد التي تساعد على القراءة الصحيحة لحروف وكلمات القرآن وسائر مباحث علم نظام الأصوات. وتُعلَّم هذه المهارة في بداية المرحلة العملية للأفراد على أساس الأداء والاستماع. والهدف من هذا العلم، جعل القارئ قادراً على التلاوة الجميلة الرصينة، والتلفظ الصحيح لحروف القرآن الكريم، وحفظ اللسان من الوقوع في الخطأ حين تلاوة الكلام الالهي(٤).

التجويد يتألف من جزءين: نظري، وعملي. التجويد النظري عبارة عن مجموعة من القواعد والضوابط التي وضعها العلماء المسلمون من اجل القراءة الصحيحة لحروف وكلمات القرآن، مثل بحث مخارج الحروف، وصفات الحروف، والتفخيم، والترقيق، والإدغام، والمد، والقصر وما الى ذلك.

التجويد العملي عبارة عن فن تلاوة القرآن الكريم على اساس التلفظ الصحيح للحروف والأصوات بلهجة عربية فصيحة. ويقوم هذا الجزء على اساس الأداء والاستماع. ويتعلم قارئ القرآن الاسلوب الصحيح لتلفظ الكلمات القرآنية وأدائها من استاذه وشيخه البارع، ثم يقرأ ما يتعلمه، على استاذه كي يصحح ما يمكن ان يخطأ فيه، وكي يحصل منه في نهاية المطاف على اجازة القراءة. وكان هذا النهج سائداً منذ صدر الاسلام، فحُفظت قراءة القرآن في منتهى الدقة والأمانة من جيل لجيل حتى وصلت الينا(٥).

تاريخ علم القراءة وتطوره

يُعدّ علم القراءة من أقدم العلوم الاسلامية. وظهر في عهد الرسول الأكرم ﷺ مع نزول القرآن الكريم. ونزلت كيفيته عليه ﷺ من مبدأ الوحي بواسطة جبرئيل الأمين. والحقيقة هي ان الرسول محمداً ﷺ هو المؤسس لفن قراءة القرآن لأنه هو الذي أمر بالقراءة الجميلة واستخدام الصوت الحسن أثناء القراءة.

بعد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، يُعد عبد الله بن مسعود، والأئمة الأطهار عليهم السلام كالإمام علي بن الحسين عليه السلام، من بين القراء ذوي الأصوات الحسنة. ويُعدّ عبيد الله بن ابي بكر الثقفي المعروف بابن حاتم اول من قرأ القرآن بالألحان المتداولة في يومنا هذا. وكان يعيش في القرن الأول الهجري وتوفي نحو عام ٨٠هـ، ويُحسب على طبقة التابعين الثالثة. وكان قاضي مدينة البصرة(٦).

السبب الجوهري في الاختلاف في قراءة القرآن، منبعث من رواة القراءة وسلسلة القرّاء، لأنّ الصحابة اختلفوا في الرواية عن الرسول بشأن بعض ألفاظ القرآن الكريم، وكيفية حركات الحروف وأدائها، ونُقل هذا الاختلاف واستمر بواسطة القرّاء. وحين الفتوحات الاسلامية اختار المسلمون في كل بلد اسلامي قراءة أحد القراء المعروفين، فظهرت بفعل ذلك خمسون قراءة، أشهرها سبع(٧).

طبقاً للتقرير الذي قدّمه فؤاد سزكين عن دراسته في مضمار تاريخ كتابة العلوم القرآنية ـ لاسيما علم القراءة ـ يُعدّ كتاب في القراءة ليحيى بن يعمر (ت ٩٨هـ) ـ تلميذ أبي الاسود الدؤلي ـ اقدم كتاب في علم القراءة. وقد صنّفه مؤلفه في منتصف القرن الأول الهجري وظل مصدراً معتبراً حتى القرن الرابع الهجري. وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لعبد الله بن عامر اليحصبي (ت ١١٨هـ).

أقدم الكتب التي صنِّفت في قَطْعِ ووصل الكلمات، والوقف، وأساليب كتابة القرآن الكريم، تعود لهذه الفترة تقريباً فقد ألّف عبد الله بن عامر كتاباً يدعى «المقطوع والموصول». وألّف شيبة بن نصاح المدني (ت ١٣٠هـ) ـ أحد أساتذة ابي عمرو بن علاء ـ كتاب «الوقوف». كما ألف ابو عمرو يحيى بن حارث الذماري كتاباً في اسلوب كتابة «هجاء» القرآن.

على ضوء هذا التقرير فإنّ ابتداع قراءة خالصة ومنسجمة، تمّ لأول مرة من قبل العلماء النحويين في العصر الأموي. ويُعدّ أبو عمرو بن العلاء اللغوي، أعظم ممثل لهذا النوع من الكتابة(٨).

طبقاً لرواية ابن الجزري، يُعدّ ابو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، اول ثقة جمع القراءات في كتاب واحد. فقد جمع جميع القراءات بما فيها القراءات السبع المعروفة، في خمس وعشرين قراءة. وألّف من بعده أحمد بن حبير بن محمد الكوفي الساكن في انطاكيا (ت ٢٥٨هـ) كتاباً في القراءات الخمس، حيث اختار لهذا الغرض قارئاً من كل مدينة معروفة.

ثم ألّف القاضي اسماعيل بن اسحاق المكي (ت ٢٨٢هـ) ـ الذي كان زميلاً لقالون في الدراسة ـ كتاباً في القراءة، جمع فيه قراءة عشرين عالماً من علماء القراءة بما فيهم القرّاء السبعة المشهورين. ومن بعده ألّف محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) كتاباً بإسم «الجامع» تطرق فيه الى عشرين قراءة. وتحدث ابن الجزري عن آخرين ألّفوا في القراءة(٩).

العلامة محمد حسين الطباطبائي ـ مؤلف «الميزان في تفسير القرآن» ـ يرفض قول ابن الجزري التالي وهو انّ الحمزة بن حبيب وهو من القرّاء السبعة (ت ١٥٦هـ)، ومن قبله ابان بن تغلب (ت ١٤١هـ) وهو أحد أصحاب الامام السجاد عليه السلام، الفا كتاباً في القراءة قبل ابن سلام(١٠).

القرّاء الأوائل هم صحابة الرسول الاكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم كعلي، وعمر، وعثمان، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، في القرن الأول الهجري.

ويليهم بعض التابعين ثم القرّاء السبعة. ومن بين التابعين لابد من الاشارة الى عبد الله بن عباس المعروف بحبر الأمة (ت ٦٨هـ)، وعبد الله بن سائب (ت ٧٠هـ)، وقد أخذا القراءة عن الصحابة.

القرّاء السبعة يعودون الى القرن الثاني الهجري وهم: نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم أو ابن رويم (ت ١٦٩هـ)، وعبد الله بن كثير (ت ١٢٠هـ)، وابو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، و عبد الله بن عامر (ت ١١٨هـ)، وعاصم بن ابي النجود (ت ١٢٩هـ) وحمزة بن حبيب (ت ١٤٥ أو ١٥٨هـ)، والكسائي (ت ١٨٩هـ)(١١).

ويشتهر بعد القرّاء السبعة، ثلاثة آخرون يعودون الى القرن الثالث وهم: أبو محمد يعقوب بن الحق الحضرمي (ت ٢٠٥هـ)، وابو جعفر يزيد بن القعقاع المخزومي (ت نحو ٢٣٢هـ)، وأبو محمد خلف بن هشام البزاز (ت ٢٢٩هـ).

قراءة هؤلاء القرّاء العشرة مقبولة ومجزية.

والكتب التي صُنِّفت في قراءة القرآن خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى هي لكل من خلف بن هشام، وابن سعدان، وابن مجاهد، وابي حاتم السجستاني، وابن قتيبة،، وابى الطيب بن أسناس، و الفضل بن شاذان، وعمرو بن العلاء.

وخلال هذه القرون الثلاثة تفرع علم القراءة بحيث راح يتألف من: معرفة الشواذ، ومخارج الحروف، ومخارج الألفاظ، والوقوف، وعلل القراءات، ورسم الكتابة في المصاحف، وآداب كتابة المصحف(١٢).

يقول سزكين بشأن علم القراءة في العصر العباسي الى حوالي عام ٤٣٠هـ: انّ علم القراءة في العصر العباسي قد تكامل لاسيا في البصرة والكوفة، وبدرجة أقل في الحجاز. وكان للغويين دور أساسي في ذلك. حيث سعوا لايجاد ايضاحات نحوية للمشاكل اللغوية في القرآن. وبذل ابو عبيدة البصري (ت ٢١٠هـ) جهوداً كبيرة على هذا الصعيد ويُحتمل أن تعود الجهود الاولى لايجاد نص يحظى برضا

الجميع، الى نحويي تلك الفترة.

ويعتبر سيبويه القراءة المتداولة عند البصريين امراً مفروضاً، وكان على معرفة بالقراءات المحلية المتداولة في مدن اخرى عدا دمشق. ويتحدث أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) ومعاصره ابو حاتم السجستاني عن اصل الاختيار الذي يأخذ بنظر الاعتبار ليس عدد القراءات والقرّاء المحليين فحسب، وانما يهتم قبل ذلك بأهمية تلك القراءات والقراء. وظهر عن اتحاد هذه القراءات المستقلة، النظام الرسمي للقراءات السبع التي شيدها ابو بكر بن مجاهد وتصنيفه كتاب السبعة(١٣).

في مطلع القرن الرابع الهجري، ظهرت في قراءة القرآن مجموعة اوردت بعض الأقوال الشاذة التي ادت الى ايجاد الاختلاف وانتهت الى ايجاد الانقسامات في هذا المضمار. ولذلك تصدى الخلفاء العباسيون لهؤلاء، غير ان ذلك لم يحل دون استمرارهم في أعمالهم.

ولذلك ظهر حتى اواسط القرن الرابع الهجري قرّاء شاذون كمحمد بن أحمد المعروف بابن شنبوذ البغدادي (ت ٣٢٨هـ)، وابي بكر يعقوب العطار المقري (ت ٣٥٤هـ)، وابي الفرج محمد بن أحمد بن ابراهيم الشنبوذي (ت ٣٨٨هـ). ومنذ ذلك الحين تعثر الاختلاف في القراءة، وأخذت الثقة تتعزز بالقرّاء السبعة(١٤).

احتفظ علم القراءة بأهميته في القرن الخامس الهجري حتى اشتغل في قراءة القرآن علماء كبار في سائر البلاد الاسلامية بدءاً بالأندلس وانتهاءً بما وراء النهر، وصنّفوا الكثير من الكتب. ففي الأندلس الّف ابو عمر عثمان بن سعيد الداني ـ نسبة الى دانية في بلاد الأندلس ـ (ت ٤٤٤هـ) كتباً كثيرة في قراءة القرآن مثل: التيسير، وجامع البيان في القراءات السبع، والمقنع في رسم المصحف، والمحكم في النقط، والمحتوى في القراءات الشواذ، وطبقات القرّاء.

ظهر من بعده في الأندلس عالم كبير عمل في معظم العلوم الأدبية والشرعية،

لاسيما في علم قراءة القرآن، وهو أبو محمد الشاطبي(١٥).

أبو القاسم بن فيّرة بن خلف بن أحمد الشاطبي الأندلسي الرعيني الضرير (٥٣٨ـ ٥٩٠هـ)، إمام القرّاء، تعلّم القراءة على ابي عبد الله النفزي المغربي وأبي الحسن بن هذيل الأندلسي. كان أوحد أهل عصره في علم النحو واللغة. سافر الى مصر عام ٥٧٢هـ فأنشد القصيدة المشهورة «حرز الأماني ووجه التهاني» التي كانت ايجازاً لكتاب التيسير لأبي عمرو الداني، والتي عُرفت فيما بعد بالقصيدة الشاطبية وأدت الى اشتهار كتاب التيسير. وكان الهدف من تلك القصيدة المساعدة على حفظ وتعلم كتاب التيسير في القراءات السبع. وتُعد هذه القصيدة إحدى أربع قصائده وتتألف من ١١٣٧ بيتاً. طُبعت في الهند عام ١٢٧٨هـ وفي مصر عامي ١٣٠٢هـ و ١٣٠٨هـ. وكانت تُدَّرس في مدارس وجامعات البلدان الاسلامية وكتب عليها الشروح العديد من العلماء، كشرح علم الدين محمد بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣هـ) تحت عنوان «فتح الوصيد» ويُعدّ اول شرح عليها. وآخر الشروح عليها هو شرح «إظهار المعاني» الذي كتبه أحمد المغنيساوي في حدود ١٠٩٠هـ. ويقال انّ عدد الشروح التي كُتبت عليها يبلغ ٢٩ شرحاً.

قام البعض باختصار هذه القصيدة وايجازها كتلخيص ابن مالك النحوي (ت ٦٧٢هـ) الذي يدعى «حور المعاني»، بينما كتب البعض عليها تكملة واستدراكاً كالنظيرة لابن الفصيح الهمذاني (ت ٧٥٥هـ)(١٦).

ظهر في ايران ايضاً عالم كبير من علماء القراءة هو ابو الفضل محمد بن طيفور السجاوندي الغزنوي (ت ٥٦٠هـ). ويعد من مشاهير علماء التفسير وعلوم القرآن والنحو ومصنف العديد من المؤلفات، وصاحب نظر ورأي في تفسير القرآن وما يتعلق به من امور وقضايا، ولديه مصنفات بهذا الشأن، مثل: كتاب «الموجز» الذي يتحدث فيه عن خمسة انواع من الوقوف؛ كتاب «الوقف والابتداء» الذي يتحدث فيه عن ٧ أنواع من الوقف؛ كتاب «عين المعاني في تفسير السبع المثاني»؛ خلاصة لهذا الكتاب بإسم «إنسان عين المعاني».

لديه كتاب باللغة الفارسية في اخبار الرسول محمد ﷺ اشار اليه العوفي في «لباب الألباب».

عبّر العوفي عن السجاوندي بـ «الامام الكبير» و «ملك الكلام». وورد اسمه في هذا الكتاب «احمد بن محمد»، وفي كشف الظنون «أحمد بن محمد» مرة و «محمد بن طيفور» مرة اخرى.

من كتبه الاخرى: علل القراءات، والايضاح في الوقف والابتداء(١٧).

اذن اخذ يتطور علم قراءة القرآن وفروعه كالوقف، في القرون الهجرية الرابع والخامس والسادس، لأن مجيئ قرّاء يتحدثون عن القراءات الشاذة، ادى الى ظهور بحوث جديدة وايجاد بعض فروع علم القراءة، وكذلك لامتداد علم قراءة القرآن الى الأندلس والبلاد الاسلامية الجديدة. ومعنى هذا ان الرسم البياني لعلم قراءة القرآن اخذ يتصاعد في الفترة الكائنة بين القرن الرابع الهجري والقرن السادس الهجري(١٨).

غير أنّ هذه الوتيرة توقفت خلال القرنين الهجريين السابع والثامن، بل انها ظلت تتحرك في السطح. وظهر عالمان كبيران أحدهما في بداية هذه المرحلة والآخر في نهايتها، الاول هو منتجب الدين بن أبي العز أبو يوسف الهمداني (ت ٦٤٣هـ)، الذي مارس معظم أعماله القر آنية في مصر والشام، وتوفي بدمشق. والثاني هو شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن يوسف الجزري (ت ٧٥١ ـ ٨٣٣هـ)، المقرئ، والمحدِّث، والفقيه الشافعي. وتعود نسبة «الجزري» لجزيرة ابن عمر الواقعة في جنوب شرق تركيا الحالية.

وُلد بدمشق وهبّ فيها لتعلم القراءة والحديث. من أهم مشايخه في القراءة والحديث هم: محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ، ومحمد بن رافع السلامي، وعبد الوهاب بن يوسف ابن السلار، وعبد الله بن الايدغدي ابن الجندي، وابو المعالي محمد بن الكبان، ومحمد بن أحمد بن قدامة المقدسي.

ما أوجب اشتهار ابن الجزري هو مقامه في علم القراءة. فقد حفظ القرآن في الثالثة عشرة من العمر. وأدت جهوده للاستماع لأكبر قرّاء البلاد الاسلامية لأن تكون قراءته ذات شأن كبير ليس من حيث تعدد الطرق فحسب، وانما من حيث علو الإسناد أيضاً. وتسامى الجزري في علم القراءة حينما اخذ هذا العلم ينحدر الى الضعف.

ففي تلك الفترة كانت قد ظهرت بعض التصورات الباطلة مثل مرادفة القراءات السبع للأحرف السبعة في الحديث النبوي الأمر الذي ادى الى عدم الاهتمام بكتب القراءة واغلاق طريق البحث. وبما انّ ابن الجزري أبطل تلك التصورات وطرح القراءات غير السبعة، لذلك يُعد محيياً لروح البحث في ميدان القراءة بعد فترة طويلة من الخمول.

ابن الجزري من خلال طرح كتب القراءة المنسية وعرض محتوياتها باسلوب جديد لاسيما كتابي «النشر»، و «غاية النهاية»، دوّن موسوعة في علم القراءة لازال ظلها منتشراً على هذا العلم الى يومنا هذا. ما أضفى الجانب الموسوعي على هذين الكتابين هو وجود خصوصيات فيهما لم تلاحظ في الآثار التي سبقتهما. ومن بين هذه الخصوصيات انه اتخذ ذكر المصادر في هذين الكتابين اسلوباً ثابتاً، ولم يتخلف عن هذا الاسلوب إلّا في الموارد غير اللازمة. كذلك يُغني الرجوع الى هذين الكتابين، عن الرجوع الى الكتب السابقة الى حد ما. كما ان الترتيب الهجائي أو الموضوعي وسهولة الحصول على الموضوع، وتقديم معلومات كبيرة في حجم صغير، من بين هذه الخصوصيات ايضاً(١٩).

خلال القرون الهجرية العاشر والحادي عشر والثاني عشر، فُتح باب جديد في دائرة العلوم الاسلامية في ايران بسبب امتزاج الدين مع السياسة ابان العصر الصفوي. وتوفر مناخ جديد لعلم القراءة وقُطعت خطوات جديدة وايجابية في مسار الرقي، رغم انّ الآثار التي أُلّفت في حقل القراءة خلال هذه القرون الثلاثة لا ترقى الى الكتب القديمة من حيث القيمة والوزن.

آثار هذه المرحلة: (الكشف من القراءات السبع) تأليف القاضي سعيد القمي (ت ١١٠٣هـ)، تلميذ ملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ). وسعى في أثره هذا للتوفيق بين قراءات القرآن من خلال التأويلات العرفانية؛ (تحفة القراء) (بالفارسية) تاليف ملا مصطفى القاري التبريزي؛ (خلاصة القراء) تأليف محمد المؤمن بن عبد الكريم القاري؛ (منظومة الكامل في الصناعة) (بالعربية)، في التجويد، نظم جعفر بن كمال الدين زين القرّاء البحريني (ت ١٠٩١هـ)؛ (رسالة التجويد) (بالفارسية) تأليف محمد بن محسن بن سميع القارئ. وظهرت ايضاً كتب في شرح مفردات القرآن وكشف الآيات(٢٠).

هوامش الفصل الأول:

١ـ بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والبحث القرآني، طـهران، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٧٤١.

٢ـ محمد سالم محيسن، الارشادات الجلية في القراءات السبع من طريق الشاطبية، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣، ص ١٣.

٣ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١٧٤٢.

٤ـ موسوعة العالم الاسلامي، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، ج ٢، ٢٠٠١، «التجويد»، (محمد رضا ستوده نيا)، ص ٦٠١ـ٦٠٢؛ ايضاً راجع: ابراهيم بور فـرزيب، التجويد الجامع، طهران، ١٩٩٨، صفحات متعددة.

٥ـ موسوعة العالم الاسلامي، مصدر سابق.

٦ـ راجع: جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النـجوم الزاهـرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القـومي، ج ١، ص ٢٠٢؛ ابـراهـيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، ج ١، طهران، نشر زلال، ١٩٩٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٧ـ ابراهيم بور فرزيب، مصدر سابق، ص ١٨ ـ ١٩.

٨ـ فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، القرآن، الحديث، التاريخ، الفقه، وعقائد التصوف، طهران، ٢٠٠١، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٩ـ محمد بن محمد الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الصباغ، مصر، ج ١، ص ٣٣ـ٣٧.

١٠ـ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الاسلام، طهران دار الكتب الاسلامية، ١٩٧١، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

١١ـ محمد الحبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٩، ص ٤١ ـ ٦٥.

١٢ـ محمد بن محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢.

١٣ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٤٠.

١٤ـ عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، القراءات القرآنية: تاريخها، ثبوتها، حجيتها وأحكامها، بيروت، دار المغرب الاسلامي، ١٩٩٩، ص ٧٠ـ ٧٣.

١٥ـ المصدر السابق، ص ٧٤ ـ ٧٥.

١٦ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١٢٨٦ ـ ١٢٨٧؛ ايضاً راجع: محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٤.

١٧ـ دائرة المعارف الفارسية، تحت اشراف غلام حسين مصاحب، ج ١، ص ١٢٧٤ ـ ١٢٧٥؛ ايضاً راجع: بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١١٩٠.

١٨ـ عبد الحليم، بن محمد الهادي قابة، مصدر سابق، ص ٥٩ـ ٦٢؛ ايضاً راجع: محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٠ ـ ٨٥.

١٩ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٣، «ابن الجزري»، (احمد باكتجي)؛ محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٥ ـ ٨٠؛ ابن الجزري، غاية النهاية، تحقيق برغشتر سرو برتزل، اسطنبول، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥، ج ٢، ص ٢٤٧؛ نفس المؤلف، النشر في القراءات العشر، ج ١، ص ٢٤٠.

٢٠ـ راجع: عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، مصدر سابق.

الفصل الثاني

التفسير

مقدمة: المعنى الاصطلاحي وضرورة علم التفسير

التفسير علم يتحدث عن كيفية نطق الفاظ القرآن والمدلولات والأحكام الفردية والتركيبية والمعاني المحتملة في تلك الالفاظ في حالة التركيب(١). وأهم ما في علم التفسير هو دور هذه العملية في الكشف عن مفاد اللفظ وبيان المعاني. وبالنتيجة لا يُعدّ تفسيراً، بيان المعنى الظاهري للفظ والذي يتبادر الى الذهن من ظاهر الكلام(٢).

وردت كلمة التفسير مرة واحدة في القرآن الكريم بمعنى البيان والشرح: ﴿ولا يأتونك بمثل إلّا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ (الفرقان، ٣٣).

اذن المراد بالتفسير، معناه اللغوي، وهو يختلف عما هو مراد في علم التفسير، لأنّ التفسير علم يبحث عن احوال القرآن من حيث الدلالة على مراده بما يتناسب مع إدراك الانسان وفهمه(٣).

في حياة الرسول ﷺ قلّما كان يواجه المسلمون مشكلة في فهم المعاني القرآنية وذلك لوقوف المسلمين على شأن نزول الآيات القرآنية، فضلاً عن نزولها

بلغتهم الأم. وكانوا يرجعون الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أحياناً حينما يواجهون بعض التساؤلات.

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وابتعاد المسلمين عن زمان نزول القرآن وبروز بعض الصعوبات في فهم المعاني القرآنية لاسيما للمسلمين من غير العرب، ظهرت لدى المسلمين في القرون الاسلامية الأولى الحاجة لتأسيس علم مستقل في اطار المعارف القرآنية بإسم «التفسير» من أجل فهم معاني القرآن الكريم، سيما وأنّ القرآن يؤكد في العديد من آياته على تدبر آياته كالآية ٢٩ من سورة (ص) التي تقول: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبَّروا آياته وليتذكر اولوا الألباب﴾، وحقق المسلمون في هذا الاتجاه انجازات كبيرة(٤)، والتي من أهمها ايجاد ادب معرفي قرآني غني.

الأمر المهم والذي يحظى بالاهتمام في علم التفسير، انتهاج المفسرين لأساليب مختلفة في تفسير الآيات القرآنية. وادى هذا الموضوع الى ظهور مقولة «اسلوب التفسير»، ونشوء مذاهب تفسيرية مختلفة.

أدناه نتحدث عن كل اسلوب تفسيري بايجاز:

١ـ **تفسير القرآن بالقرآن**، هذا الاسلوب يستعين ببعض الآيات القرآنية لفهم وتبيين الآيات الاخرى. ويعتقد أصحاب هذا الاسلوب انّ تفسير القرآن بالقرآن هو ذات الاسلوب الذي أرشدنا اليه القرآن لفهم آياته كما في قوله تعالى ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل، ٨٩)، وقوله تعالى ﴿فإذا قرأناه فاتَّبع قرآنه، ثم إنَّ علينا بيانه﴾ (القيامة، ١٨ـ١٩). كما يستندون الى بعض كلمات الامام علي عليه السلام كقوله «القرآن ينطق بعضه بعضاً ويشهد بعضه على بعض» (نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣). وقوله «إنّ الكتاب يصدق بعضه بعضاً» (نهج البلاغة، الخطبة ١٨).

ويقال ايضاً على هذا الصعيد: أصلياً أنّ هذا الاسلوب هو اسلوب النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة اهل البيت والصحابة والتابعين، وتعتقد هذه الطائفة من

المفسرين ان القرآن ـاي الكلام الالهي ـ يشتمل على الايجاز والإطناب، والإجمال، والتفصيل، والاطلاق، والتقييد، والعام والخاص. ولابد في مثل هذه الحال من الاستعانة بالآيات القرآنية نفسها لادراك الكلام الالهي(٥).

٢ـ **التفسير الاجتهادي**: يستعين هذا الاسلوب بمعاني الآيات القرآنية ويتم على اساس المنطق والاصول والاساليب الاجتهادية. ويقوم على أساس قرآني ايضاً حيث يقول العلامة الطباطبائي ـصاحب تفسير الميزان ـ انه توجد في القرآن الكريم ثلاثمائة آية تدعو الى التعقل والتفكر والتذكر. بل ان القرآن يعلّم الاستدلال للرسول ﷺ بالأساس، من اجل اثبات حق او إزهاق باطل.

فالقرآن لم يأمر العباد ـولو من خلال آية واحدة ـ بالايمان بالله او بأي شيء متصل به ايماناً أعمى او عن جهل، بل انه اورد الدليل حتى للقوانين والأحكام التي وضعها لعباده ولا يدرك العقل البشري ملاكاتها بالتفصيل(٦).

٣ـ **التفسير الموضوعي**: من الواضح انّ المفسِّر يلجأ في هذا اللون من التفسير الى استخراج الآيات المرتبطة بموضوع واحد ومسألة واحدة وذات مضمون واحد، من أجل تبيان موضوع ما او تسليط الضوء على فكرة ما، فينتهي من خلال وضع تلك الآيات الى جانب بعضها البعض وتحليلها، الى الرؤية القرآنية لذلك الموضوع او تلك المسألة. ويُعدّ هذا الاسلوب، اسلوباً جديداً في علم التفسير، ويقف في مقابل الأساليب القديمة التقليدية التي تؤكد على حفظ الترتيب الموجود في القرآن(٧).

٤ـ **التفسير التطبيقي**: يسعى المفسِّر في هذا الاسلوب ان يطبق تعاليم القرآن الكلية على حياة الانسان المعاصر. ويضفي هذا اللون من التفسير معنى على تلاوة القرآن وقراءته، ويضع القرآن في عمق حياة المسلمين، ويستخرج من كل آية رسالة مناسبة. ويسعى المفسرون التطبيقيون لإثبات الأمر التالي وهو انّ بإمكان

القرآن أن يكون فاعلاً في جميع العصور، وشفاءً لقلوب الناس على الصعيد العملي(٨).

٥ـ التفسير العصري: في هذا الاسلوب الجديد، يأخذ المفسِّر عدة ملاحظات بنظر الاعتبار في تبيين الآيات القرآنية: الاولى هي ان اقتضاء حال المخاطب، مؤثر في كيفية تفسير القرآن. فتلك التساؤلات والشبهات التي تثار في الذهن، مهمة بالنسبة للمفسِّر، ولذلك يسعى لاستخراج إجابات مقنعة على تلك التساؤلات، من القرآن الكريم.

الثانية يسعى المفسِّر العصري لدراسة النظريات القديمة في التفسير فيترك الآراء غير القابلة للدفاع والتي يراها باطلة وغير صحيحة.

الثالثة يسعى المفسِّر العصري لإثبات الانسجام ما بين الآيات القرآنية والعلوم الحديثة والمباحث الاجتماعية المعاصرة.

رابعاً يؤثر المستوى العلمي الذي لدى المفسِّر قبل أي شيء آخر على تطور التفسير وظهور بحوث حديثة(٩).

٦ـ التفسير التاريخي: يُطلق هذا الاسلوب على نزعتين تفسيريتين مختلفتين، الاولى هي تلك النزعة التي يتجه المفسرون من خلالها لتبيين الوقائع التاريخية القرآنية ـلاسيما قصص الأنبياءـ وتسليط الضوء على العبر التي من الممكن ان تستوحى منها، ثم استخراج اطار لتعليل تكامل وانحطاط الامم والشعوب. والثانية هي تلك النزعة التي يتجه المفسرون من خلالها لكتابة تفاسيرهم بترتيب نزول القرآن، والتأكيد بشكل رئيس على المسائل التاريخية وتأثيرها على فهم القرآن. هؤلاء يسعون للتوصل الى فهم معاني الآيات القرآنية من خلال تسليط الضوء على زمان ومكان النزول، وسياق الآيات، والحوادث المتصلة بنزول السور(١٠).

٧ـ التفسير الفلسفي: يستعين المفسرون في هذا الاسلوب التفسيري بمعلومات الفلسفة الاسلامية لإدراك معاني ومرامي الآيات القرآنية. وقد انبرى المنتمون للمشائية، والاشراقية، والحكمة المتعالية في الفلسفة الاسلامية، لتفسير السور القرآنية طبقاً لمذاهبهم الفلسفية. ويمكن ملاحظة نماذج على التفسير الاشراقي للقرآن، في آثار شهاب الدين السهروردي ـ شيخ الاشراق ـ (ت ٥٨٧ هـ)، لاسيما في كتاب «التلويحات»(١١).

٨ـ التفسير الأدبي: يقول الامام الصادق عليه السلام: «تعلموا العربية فإنها كلام الله يكلم به خلقه»(١٢). فبما انّ لغة القرآن لغة عربية، من الواضح انّ الالمام بعلوم هذه اللغة كالصرف، والنحو، والبلاغة، وغيرها، امر مهم جداً في معرفة معاني القرآن ومراميه. فالمفسر يسعى في هذا النمط من التفسير الى استنباط المعاني القرآنية من خلال الاستناد الى معلوماته في العلوم الأدبية.

وثمة مفسرون كبار في تاريخ علم التفسير سلكوا هذا النهج في التفسير كالزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) صاحب تفسير الكشّاف، والطبرسي (ت ٥٤٣ هـ) صاحب تفسير مجمع البيان وجوامع الجامع، وأبي حيان الأندلسي (ت ٥٤٥ هـ)(١٣).

٩ـ التفسير النقلي أو المأثور: مفسرو الاسلوب النقلي يعتبرون الاسلوب النقلي للتفسير، المصدر المهم الثاني بعد القرآن الكريم وأحد اوسع الأساليب التفسيرية. فالسنّة النبوية تُعدّ في هذا الاسلوب إحدى طرق معرفة القرآن، بل انها تأتي بعد القرآن مباشرة لمعرفة مفاهيم الوحي.

يقول المفسرون في اسلوبهم هذا ان الله تعالى جعل تفسير بعض الآيات، في الآيات الاخرى، ثم اوكل التفسير الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وأرجعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى أهل بيته(١٤)..

١٠ـ التفسير الإرشادي والتربوي: يُعدّ استخدام هذا النوع من التفسير أبعد

من تبيين معاني المفردات القرآنية الصعبة. والهدف الأساسي منه هو تقديم النتائج الأخلاقية والتربوية للآيات واستخراج إرشادات القرآن ودعواته ورسائله. ويلاحق المفسرون في هذا اللون من التفسير لجميع الآيات القرآنية ـ حتى آيات الأحكام العملية ـ إستنتاج، واستخراج رسالة القرآن في التربية. وكان هذا التفسير شائعاً منذ القدم بين التفاسير القرآنية. فالميبدي (ت ٥٢٠هـ)، يعدُّ من المفسرين التربويين، كتب تفسيره التربوي بالفارسية على ضوء تعاليم عبد الله الانصارى (٣٩٦ ـ ٤٨١هـ)(١٥).

١١ ـ التفسير الفقهي: هذا النوع من التفسير يتولى تفسير آيات الأحكام في شتى المواضيع. وتتناول كتب التفسير الفقهي، الأحكام العملية للقرآن في العبادات، والمعاملات، والتصرفات، والعقوبات. التفسير الاول في هذا المجال، لمحمد بن سائب الكلبي (ت ١٤٦هـ)، وهو من اصحاب الامامين الباقر والصادق عليهما السلام. والكتب التي تحمل عنوان احكام القرآن، هي بمستوى التفاسير الفقهية. وأحكام القرآن، متداولة بين جميع المذاهب الاسلامية(١٦).

١٢ ـ التفسير الكلامي: يتمتع هذا الاسلوب التفسيري بخلفية قديمة. فالمفسِّر يستعين بالآيات القرآنية للدفاع عن عقائده الدينية ومذهبه، ويدحض الشبهات. ولدى التفسير الكلامي بعدان: الأول هو ردّ المفسِّر على الشبهات والمؤاخذات التي يثيرها غير المسلمين على اصل الدين والقرآن. ويرتبط هذا البعد بالآيات الاعتقادية. وهذا الاتجاه سائد بين المفسرين الكلاميين منذ القدم. والبعد الثاني يتصل بدفاع المفسِّر الكلامي عن قيمه وعقائده الدينية. ومن اقدم التفاسير التي تتميز بهذا الاتجاه، هو تفسير مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير للفخر الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ)(١٧).

١٣ ـ التفسير الرمزي: المفروض الأصلي لمثل هذه النزعة التفسيرية هو انّ الآيات القرآنية عبارة عن رمز وإشارة. وقد ذهب هذا التفسير الى ما هو أبعد من

الألفاظ والقواعد الأدبية والمعاني المتعارفة لإدراك معاني الآيات وحل رموزها. اي ان هذا التفسير يبحث عن الحقائق فيما وراء ذلك. وأبرز وجوه هذا التفسير، نجدها في الفرقة الاسماعيلية. فبعضهم ينكرون ظواهر الشرع والقرآن، بل ويرون حتى ظواهر العبادات رموزاً لسلسلة من الأسرار(١٨).

١٤ـ التفسير العرفاني: هذا الاتجاه يقوم على التعاليم العرفانية، والذوقية، والأسرار، وقواعد السير والسلوك الخاصة والتي تحصل عن طريق الكشف والشهود. فكما يذكر الأديب شواهدمن القرآن الكريم، ويستنبط الفقيه اصولاً وقواعد فقهية، يكتشف العارف من بطون القرآن معان عرفانية ايضاً.

القرآن من وجهة نظر المفسرين العرفانيين، ليس مبيناً لرسائل ظاهرية ولفظية فحسب، وانما يشتمل على اصول الدين وحقائق المبدأ والمعاد والظاهر والباطن(١٩).

تاريخ التفسير

القدر المسلَّم به هو ان مرحلة التدوين والتفسير ظهرت في اواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، اي في عام ١٣٣هـ(٢٠). وتزامن التفسير مع تدوين الحديث لأنّ أول تفسير للقرآن الكريم كان جزءاً من الروايات التي فُصلت عن مجموعة الأحاديث بفضل جهود علماء الاسلام، ودوِّنت في آخر المطاف(٢١).

هناك آراء عديدة في الشخصية الاولى التي دونت تفسير القرآن الكريم.

فيرى فؤاد سزكين انّ عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ) ـتلميذ الامام علي بن أبي طالب ـ هو المدوّن الاول للتفسير، ويقول بهذا الشأن بأنّ الأخبار والإشارات تبدد اي شك في أنّ الجهود الاولى لتفسير القرآن الكريم تعود الى صدر الاسلام. ويُعدّ جهد عبد الله بن عباس طليعة هذه الجهود. ويصف تلميذه سعيد بن جبير (استشهد ٩٤ أو ٩٥هـ) الذين يقرأون القرآن ولا يفسرونه بالعمي والجهلاء. ولا

أساس لما يقال بأنّ عبد الله بن عباس لم يخلّف كتاباً بالمعنى الواقعي، وهذا القول ناشئ في الغالب عن تصور غير صحيح للمراحل الاولى لشتى فروع الأدب العربي. فهل يمكن ان نتصور تلكؤ عبد الله بن عباس في كتابة تفسير للقرآن الكريم مع ما لديه من معرفة فذة في الشعر، والانساب، وأيام العرب، والمغازي، وسيرة الرسول، والفقه؟ ويقول موسى بن عقبة ان كتابات لابن عباس تبلغ نحو حمل بعير اودعها عنده تلميذه كريب بن ابي مسلم (ت ٩٧هـ)(٢٢).

يعتقد سزكين ان هناك تفاسير كثيرة منسوبة لابن عباس، لكنها في الحقيقة من تاليف تلامذته. وأهم تلاميذ ابن عباس في التفسير: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٤هـ)، وعكرمة (ت ١٠٥هـ)، والضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـ)، وعطاء بن ابي رباح (ت ١١٤هـ). وتحتوي تفاسير تلاميذ ابن عباس على بعض الايضاحات في المعاد، والتاريخ، والفقه، وعلم الألفاظ(٢٣).

ورغم ذلك فالشخص الذي يتفق عليه الشيعة وأهل السنة تقريباً كمدوّن أول للتفسير هو سعيد بن جبير(٢٤). وُلد ابو عبد الله سعيد بن جبير الأسدي بالكوفة في عام ٤٥هـ وكان تلميذاً لعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر، ومن أبرز التابعين. وقد استُشهد على يد الحجاج بن يوسف الثقفي لتشيعه وولائه للإمام علي عليه السلام.

وتشير روايات الطبري والمصادر الاخرى الى انّ تفاسيره ذات جانب لغوي وتاريخي تستوعب القرآن بأسره. ويُعدّ تفسيره أحد المصادر المهمة في حقل علم التفسير. وترجع هذه الأهمية الى الأقوال التي نُقلت عنه في آثار القرن الثاني الهجري والتي نفذت الى الآثار المتأخرة(٢٥).

بعد ذلك لابد من التساؤل عن المفسر الأول للقرآن الكريم. ولاريب في تألّق إسم الإمام علي بن ابي طالب لأنه اول من هبّ لتبيين وتفسير الآيات القرآنية باسلوب عقلي وتعبير فلسفي عميق وظريف ضمن إطار معارف القرآن ومعرفة التوحيد. ما يمكن ان نستدل به في هذا المجال بعض الأمثلة البيّنة الجميلة من نهج البلاغة:

يقول الامام علي عليه السلام في تفسير الآية ﴿قل هو الله أحد﴾ (الاخلاص، ١): «الأحد لا بتأويل عدد»(٢٦). فالإمام في هذه العبارة الموجزة الغنية في محتواها، يعتبر صفة الأحد وحدانية مطلقة. وهو عين ما عبّر عنه كبار رجال الحكمة بالتوحيد الحقيقي، والوحدة الحقيقية. اي انها تلك «الوحدة» التي لا تقبل «الكثرة».

ويقول عليه السلام في موضع آخر في تفسير «الأحد»: «لا يشتمل بحد ولا يُحسب بعدّ»(٢٧).

ويقول عليه السلام في تفسير الآية الكريمة (وهو معكم اينما كنتم﴾ (سورة الحديد، الآية ٤): «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة»(٢٨). ويقول في موضع آخر بهذا الشأن ايضاً: «ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج(٢٩).

تفسير الامام علي عليه السلام ينبغي ان يُعدّ بداية تفسير عقلي للقرآن الكريم. والمراد بالتفسير العقلي، تبيين وتفسير الآيات القرآنية وفق طريقة عقلية. وهذه الطريقة هي ذلك السياق الذي يعلمه كتاب الله لأهل الايمان. والقرآن الكريم يؤيد حجية العقل وتقوم عليه المعرفة والتكليف ومسؤولية الانسان.

على العكس من العقائد الباطلة لأهل التحجر، هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تجيز الاستدلال والاستنباط والتعمق في فهم الآيات فهماً عقلياً، بل وتؤكد عليه وتوصي به، وتحذر الأمة الاسلامية من النظرة الظاهرية وضيق النظر(٣٠)، كالآية: ﴿ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٥)، فضلاً عن الآية «٢٩» من سورة (ص) التي سبق أنْ أشرنا اليها.

لم يكن استخدام العقل والاجتهاد في تفسير الآيات أمراً متداولاً بين معظم الأصحاب والتابعين، لأنهم كانوا يخشون ألّا يكون كلامهم مراد الباري تعالى، لذلك كانوا يقتصرون على نقل الحديث. وكان أئمة اهل البيت عليهم السلام يدعون تلامذتهم الى مدرسة التعقل والتفكر والاجتهاد والاستدلال مما ادى الى نشوء تيارات فكرية عديدة في عصر الأئمة (١١ـ٣٢٩هـ)، وازدهار الاجتهاد في القضايا

الفقهية وتفسير القرآن الكريم.

مجاهد بن جبير المكي، تابع شيعي وأحد تلامذة ابن عباس الذي كان تلميذاً لعلي عليه السلام. واسس ـتأسياً باستاذهـ مدرسة في تفسير القرآن الكريم تختلف كلياً عن مدرسة التفسير في القرن الهجري الاول التي كانت تتبنى تفسيراً ذا طابع روائي مأثوري. وكان مجاهد يولي أهمية للعقل والاجتهاد ويتخذه اصلاً الى جانب الاصول الثلاثة الاخرى: الروايات، والفنون الأدبية واللغوية، وقاعدة «القرآن يفسر بعضه بعضاً».

الاهتمام بهذا الأصل يمثل في الواقع استمراراً لمدرسة الامام علي عليه السلام، أي مدرسة الفكر والاجتهاد والتعقل. وبلغ هذا المذهب ذروته في عصر الامام محمد الباقر عليه السلام (٦٥ـ ١١٤هـ) وابنه الامام جعفر الصادق عليه السلام (٨٠ـ١٤٨هـ).

المذاهب الفكرية المتعددة واستخدام العقل والاجتهاد عند الشيعة في تفسير الآيات القرآنية، أمر أدى الى تفوق الباحثين والمفسرين الشيعة على سائر المذاهب الاسلامية الاخرى في شتى العلوم القرآنية. وتألّقت كتب الشيعة التفسيرية في سجل الجهود الفكرية للمسلمين(٣١). وعلى هذا الأساس لعب المفسرون الشيعة دوراً كبيراً جداً في تعزيز ورقي البحوث العقلية الهادفة لفهم القرآن الكريم.

المناظرات والسجالات، والتحولات العقلية لتفسير القرآن الكريم التي بدأت منذ اواخر العصر الأموي، اشتدت في العصر العباسي، وانبرى اصحاب المذاهب الكلامية كالأشاعرة والمعتزلة لتفسير القرآن الكريم، كلّ على اساس مبانيه العقلية والكلامية. وأدى هذا الأمر الى تطور علم الكلام والفلسفة عند المسلمين فبلغ التفسير العقلي الذي بدأ منذ القرن الثاني، ذروته في القرن السادس الهجري(٣٢).

بعد اتساع وتطور البحوث التفسيرية في العصر العباسي على أساس شتى المذاهب الكلامية، انبرى كل فريق من العلماء المسلمين لتفسير القرآن الكريم على أساس تخصصه ومذهبه. فانبرى علماء علم النحو لتفسير الآيات القرآنية من حيث الجانب الأدبي والبلاغي، مثل ابن حيان في تفسير البحر المحيط.

علماء العلوم العقلية، فسروا القرآن على اساس القواعد الفلسفية وطبقاً لأقوال وآراء الفلاسفة المسلمين، مثل الامام الفخر الرازي في كتاب «مفاتيح الغيب». وهبّ الفقهاء لتبيان آيات الاحكام، فلجأت كل طائفة من الفقهاء الى تفسيرها وتأويلها لإثبات مذهبها الفقهي.

وبادر البعض الى شرح ونقل قصص القرآن وبحوثه التاريخية. فالثعلبي وآخرون قاموا بتفسير الآيات من وجهة نظر علم الأخلاق. وفي القرون الأخيرة ومع تطور العلوم التجريبية، لجأ بعض علماء المسلمين الذين لديهم معرفة بالعلوم الحديثة، لتفسير الآيات وتسليط الضوء على عجائب القرآن وغرائبه من خلال الاستناد الى هذه العلوم. اي انهم فسروا القرآن تفسيراً علمياً. النموذج البارز على هذا التفسير، تفسير الطنطاوي الذي يحمل عنوان «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم».

اذن التفاسير المتخصصة ذات نزعات مختلفة: نقلية ـ كلامية، كتفسير الجواليق في القرن الثاني؛ ونقلية ـ أدبية ـ حكمية، كتفسير الدينوري في القرن الثالث؛ ادبية ـ كلامية، كتفسير ابن سينا في القرن الرابع؛ ادبية ـ نظرية، كتفسير ابي الفتح الديلمي في القرن الخامس؛ ادبية ـ صوفية، كتفسير الجامي في القرن التاسع؛ حكمية، كتفسير سدرة المنتهى للميرداماد، وتفسير ملا صدرا في القرن الحادي عشر؛ ادبية ـ استنباطية ـ نقلية ـ فلسفية، كتفسير الميزان للعلامة محمد حسين الطباطبائي في القرن الرابع عشر الهجري(٣٣).

في النصف الاول من القرن الثالث الهجري كان يسعى معظم المحدثين لتأليف كتب في التفسير الى جانب كتب الحديث. فالبخاري الذي اعد تلخيصاً بكتب الحديث الموجودة، افرد باباً خاصاً للتفسير. وقد اورد في هذا الباب وبدون اي انتظام واتساق أجزاء من التفاسير الاولى المتعلقة بالقرنين الهجريين الاول والثاني، ومقطوعات من الآثار اللغوية للقرن الثاني الهجري.

تفسير الطبري، يعود للقرن الثالث الهجري ويعرف بـ «جامع البيان في تفسير

القرآن» وهو من تأليف ابي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٥هـ)، ويتضمن أهم التفاسير التي سبقته، بإسناد دقيق كامل(٣٤).

الطبري وُلد في آمل (مازندران) عام ٢٢٤هـ، وتوفي عام ٣١٠هـ. وفرغ من تفسيره عام ٢٧٠هـ وسرعان ما اشتهر، وتُرجم الى الفارسية في عهد منصور بن نوح الساماني.

ولذلك يُعدّ أحد أهم النصوص الفارسية في علم التفسير. ويشيد جميع علماء علم التفسير بالمقام العلمي الذي كان عليه الطبري، ويعتبرون كتابه مرجعاً مهماً للمفسرين من بعده.

اسلوب الطبري في تأليف هذا التفسير نقلي، لكنه لا يخلو من اهمية من حيث الجانب العقلي.

الطبري وبعد نقله لأقوال المفسرين والعلماء الماضين، يعبِّر عن وجهة نظره فيها، ويرجِّح بعضها على البعض الآخر. لذلك يُعتبر هذا الاسلوب الذي انتهجه الطبري في القرن الثالث الهجري، خطوة كبرى نحو التميز بدقة النظر في البحوث والتفاسير القرآنية، على اساس آراء المفسرين الأوائل(٣٥).

هناك ايضاً «تفسير القمي» لعلي بن ابراهيم القمي الذي عاصر الإمام الحسن العسكري وتوفي في ٣٠٧هـ. ويُعدّ من كبار رواة الشيعة وثقاتهم. ويُعدّ هذا التفسير معتبراً لدى مفسري الشيعة الإمامية، وهو من نمط التفاسير المأثورة او الروائية. وتشير الدراسات التي أجريت الى انّ كتاب التفسير الموجود المنسوب لعلي بن ابراهيم القمي، ليس له تماماً(٣٦).

تفسير النعماني لمحمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني (ت ٣٤٢هـ). وكان النعماني تلميذاً للشيخ الكليني. وهو من نمط التفسير الروائي والكلامي. ويقسم المؤلف هذا الكتاب الى ٥٨ باباً، وانبرى فيه لتناول المسائل القرآنية المهمة بطريقة موضوعية.

المفسر يدعو في مقدمة التفسير طلبة العلم الى الرجوع في تفسير الآيات القرآنية للأئمة المعصومين عليهم السلام، اعتقاداً منه بأن اهل بيت الوحي والنبوة أعلم

بالقرآن الكريم من الآخرين. ويبحث هذا التفسير في موضع منه، الاجتهاد في تفسير القرآن الكريم، عن طريق الأئمة عليهم السلام (٣٧).

تفسير «التبيان في تفسير القرآن» لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ طائفة الشيعة (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ). ويُعدّ هذا التفسير أول تفسير شيعي يُكتب بالاسلوب العقلي والاجتهادي. الشيخ الطوسي يعتقد بأنّ التفسير الروائي والمأثور ليس بمقدوره ان يقدم فهماً كاملاً عن القرآن.

اسلوبه في التفسير عبارة عن تبيان وتوضيح لمعاني الآيات وعرض الآراء العقائدية والكلامية. ويولي أهمية خاصة للمباحث اللغوية واشتقاق الكلمات وقراءة الآيات. كما ينقل تاريخ الامم السالفة ويقيّمه، طارحاً جانباً ما يراه ضعيفاً.

التبيان يُعدّ أحد أثرين معروفين بين التفاسير الشيعية، والأثر الآخر هو «مجمع البيان» للطبرسي.

الشيخ الطوسي يتحدث بوضوح في مقدمة الكتاب عن اسلوبه وطريقته في التفسير، ويؤكد في هذه المقدمة على ثلاث نقاط مهمة: الاولى هي انّ القرآن قابل للفهم؛ والثانية انّ بالامكان استخدام الروايات الصحيحة في التفسير؛ والثالثة انه لا يصح التفسير بالرأي.

الطوسي يرى انّ القرآن قابل للفهم، ولكن ينبغي مع ذلك الاستعانة بالأحاديث والروايات لفهمه. ولذلك نراه لتأييد هذا الاسلوب، يستند الى الأخبار والروايات التي تأمر بعرض الروايات على آيات القرآن الكريم من اجل معرفة ما هو صحيح وما هو غير صحيح(٣٨).

تفسير التفاسير أو تفسير السور آبادي تأليف ابي بكر عتيق بن محمد السورآبادي النيشابوري الهروي (ت ٤٩٤هـ). ويعود تاريخ كتابة هذا التفسير ـبشهادة المتن ـ الى نحو ٤٧٠هـ، اي الى عصر الب ارسلان السلجوقي.

اشارت كتب عديدة الى هذا التفسير ومؤلفه، ومنها: كتاب «كشف الظنون» لحاجي خليفة، و «المنتخب من السياق» في تاريخ نيشابور لعبد الغافر الفارسي

(ت ٥٢٩ هـ)، و «تاريخ كزيده» لحمد الله المستوفي، وكتاب «انيس الطالبين» للشيخ أحمد جام (ت ٥٣٦ هـ). ويتألف هذا التفسير من ٧ فصول، ويمتاز بإثارة التساؤلات في ذيل الآيات مع الإجابة عليها.

واستند السورآبادي الى تفسير ابن عباس وأشار اليه في مقدمة تفسيره. ويُعدّ كتاب «إرشاد التفسير في بشارات التذكير المستخرج من التفسير العتيق»، خلاصةً لتفسير السور آبادي. ومع القيمة الأدبية التي يتمتع بها تفسير السورآبادي المكتوب باللغة الفارسية، غير أنّ الاهتمام به قليل، لبعض حملاته اللفظية ضد الشيعة(٣٩).

تفسير آخر يدعى «معالم التنزيل» أو «تفسير البغوي» لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي الفرّاء (٤٣٣ـ٥١٦ هـ)، مفسر، ومحدِّث، وفقيه شافعي. ولُخِّص هذا التفسير مراراً، الأمر الذي يكشف عن اهميته. وهو مصنَّف بالطريقة الروائية والمأثورية. ووردت في مقدمته آراء المؤلف في اصطلاحات علم التفسير مثل التفسير، والتأويل، والظاهر، والباطن، والتفسير بالرأي. من خصوصيات هذا التفسير: تفسير الآية بالآيات الأخرى، وذكر مختلف الأحاديث في تفسير الآية، والاهتمام بالقواعد الصرفية والنحوية للتفسير، والاشارة الى المطالب العلمية والفلكية في التفسير، والاهتمام بالقراءات القرآنية، والاشارة الى ترتيب القرآن وكيفية نزوله، والاهتمام باصول الفقه في تفسير الآيات، وتقديم بعض النظريات الكلامية الأشعرية في تفسير بعض الآيات(٤٠).

«مجمع البيان في تفسير القرآن»، تفسير قلّ نظيره بين التفاسير الشيعية، ولا سابقة له بين تفاسير أهل السنة وذلك من حيث الاسلوب والتبويب. مؤلف هذا التفسير القيّم هو الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المشهور بالشيخ الطبرسي (٤٦٨ـ٥٤٨ هـ).

الشيخ الطبرسي، من مشاهير مفسري الشيعة، وقد استند في تأليف هذا التفسير المؤلف من عشرة أجزاء، الى العديد من المصادر الشيعية والسنية

مستخدماً خلال ذلك اسلوباً علمياً متجرداً عن كل تعصب.

الطبرسي يعتبر أثره هذا. إكمالاً لتفسير «التبيان» الشهير للشيخ الطوسي. وبُحثت في هذا الأثر شتى القضايا الأدبية كالنحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، مع تأكيد اكبر على النحو واللغة.

التبويب المناسب الذي يتميز به الكتاب يتيح للقارئ امكانية الوصول الى الموضوع الذي يريد بسهولة. واسلوب الطبرسي في تقديم تفسير الآيات القرآنية يتمثل في الانسجام والتوالي العقلائي والعلمي. فهو يبحث آيات موضوع التفسير من منظار علم القراءة أولاً ثم من حيث علم اللغة والاعراب، ثم من حيث اسباب النزول ومعنى الآية واحكامها والقصص، ثم يستعرض الارتباط في المعنى بين الآيات القرآنية والآية المفسَّرة، وارتباطها بالسور الاخرى.

الشيخ الطبرسي، فضلاً عن مجمع البيان، لديه تفسيران آخران الاول هو «الكافي الشافي» في جزء واحد باللغة العربية، وباسلوب ادبي، وعلى أساس تفسير «الكشاف» للزمخشري، والثاني هو «جوامع الجامع» في ٤ أجزاء باللغة العربية. ويمتاز من حيث البلاغة والاختصار، والنقاط العلمية، وكشف مبهمات الآيات القرآنية. ويدعى مجمع البيان، بالتفسير الكبير، وجوامع الجامع بالتفسير الوسيط، والكافي الشافي بالوجيز(٤١).

«روض الجِنان وروح الجَنان في تفسير القرآن» لأبي الفتوح الرازي (نحو ٤٧٠ـ٥٥٤هـ)، الذي يُعدّ من كبار مفسّري ومتكلمي الشيعة الامامية.

تفسير «روض الجنان»، فضلاً عن كونه قيّماً كمجمع البيان، والتبيان، من الزاوية التفسيرية، فإنه يحظى بأهمية كبيرة أيضاً من حيث الأدب الفارسي، بحيث يعتبره أهل الأدب الفارسي من مصادر الادب الفارسي. واسلوب تفسير الرازي غير منظم، كما هو الحال في تفسير التبيان، ولا يمتاز بالتبويب الذي نشاهده في تفسير مجمع البيان.

هذا التفسير روائي كلامي وأدبي. وقد اورد المفسر آيات القرآن أولاً، ثم انبرى

لتفسيرها من الجانب الأدبي واللغوي، مستعيناً في ذلك بكلمات المفسرين وأحاديث وروايات الأئمة المعصومين، ثم اورد اخبار اهل السنة وأقوال المفسرين من الصحابة والتابعين.

استشهد المفسر بأشعار للشعراء العرب في حل المشكلات اللغوية لبعض الآيات القرآنية. كما نقل في هذا الأثر أخبار وآثار وكلمات مشايخ الصوفية وأشعار وحكم العظماء، كما نقل الكثير عن عرائس الثعلبي في سرد قصص الأنبياء. ويُعدّ هذا، نقطة ضعف في عمله لأنّ كتاب العرائس لا يوثق به.

صُنّف هذا التفسير خلال الفترة ٥١٥ـ٥٤٥هـ وحظي منذ البداية باهتمام الجانبين السني والشيعي، وذاع صيته كثيراً. وقد استند اليه فخر الدين الرازي كثيراً حين تأليف «مفاتيح الغيب». ووصفه بالقيّم كل من عبد الجليل القزويني في كتاب «النقض». والقاضي نور الله الشوشتري في «مجالس المؤمنين»(٤٢).

«الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، تأليف محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧ـ٥٣٨هـ)، المعروف بجار الله. وُلد في «زمخشر» بخوارزم. ويمتاز هذا التفسير بسياقه الأدبي، لاسيما بمعاني البيان، بحيث يرى مؤلفه انّ من لا علم له بمعاني البيان، لا ينبغي عليه ان يفسر القرآن.

الزمخشري لم يكن شيعياً، الا انه أورد في كتابه آراء يرتضيها الشيعة، وروايات في فضائل أهل البيت النبوي وحبهم. وهذا ما دعا بالبعض الى اعتباره شيعياً.

الحاج آقا بزرك الطهراني، اشار في كتاب «الذريعة» الى نحو عشر حواش وشروح شيعية على تفسير الزمخشري والى نحو اربعين سنياً وشيعياً بحثوا هذا الكتاب، الامر الذي يعبّر عن اهتمام المراكز العلمية في العالم الاسلامي بهذا الأثر.

المصادر الرئيسة في الفقه والحديث التي رجع اليها الزمخشري لتدوين وتأليف هذا التفسير عبارة عن: تفسير الزجّاج (ت ٣١١هـ)، وتفسير الرماني (القرن ٤ هـ)، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، فضلاً عن رجوعه الى مصادر اخرى في القراءات، والنحو، والأدب، والفقه، والحديث.

الزمخشري عبّر عن انتقاده الشديد للصوفية التي وصفها بالباطلة. ولا يستحسن اهل السنة آراءه الاعتزالية لورود عبارات شبيهة بالسباب لاسيما حين تحدثه عن الصوفية.

يُعدّ الكشاف من المصادر المهمة التي يمكن من خلالها فهم عقائد المعتزلة بشكل علمي. وهو كتاب حلو القراءة وعار عن التعقيدات اللفظية. وأورد المفسر مباحث فقهية مقتضَبة في ذيل آيات الأحكام، وأكّد غالباً على المباحث الفقهية اكثر من تأكيده على المباحث الاعتقادية. ومن أشهر الحواشي الكثيرة المكتوبة على هذا الكتاب: حاشية شرف الدين الحسن بن محمد الطيبي وتحمل عنوان «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»(٤٣).

كتاب «مفاتيح الغيب» المشهور بالتفسير الكبير تأليف محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٥٤٤ـ٦٠٦هـ)، المعروف بفخر الدين، والامام الفخر الرازي. ويبدي المفسرون والعلماء المسلمون شكوكاً كثيرة حول هذا الأثر أقواها انّ الرازي كتب هذا التفسير حتى سورة الانبياء فقط، بينما أكمله شخص آخر غيره.

الملامح الجوهرية لهذا التفسير عبارة عن: وجود اهتمام خاص بالتناسب ما بين الآيات والسور في التفسير؛ الاهتمام بالمباحث الكلامية لاسيما في رفض آراء المعتزلة والكرامية؛ تجنب التعصب والانحياز، واحترام أفكار المخالفين وآرائهم؛ شمولية التفسير بحيث اورد في ذيل كل آية مباحث وافية في شتى الجوانب الفقهية والكلامية والفلسفية وحتى الطبيعية.

هذا التفسير مسهب جداً في بدايته ثم يتقلص بشكل تدريجي ويهبط من حيث الكم والكيف. ولهذا السبب يتهم البعض الرازي بالاطناب. ورغم هذا يُعدّ التفسير الكبير للفخر الرازي موسوعة كبرى في مختلف العلوم الاسلامية لاسيما العلوم القرآنية(٤٤).

تفسير «الجامع لأحكام القرآن» تاليف ابي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، أحد علماء المذهب المالكي المعروفين. ويُعدّ هذا التفسير أهم

آثاره. ويقول القرطبي في مقدمته بأنّ هذا الأثر يشمل التفسير والتأويل، واللغة، والإعراب، والقراءات، وشأن النزول، والأحاديث في ذيل الآيات، والفقه، والأحكام، والرد على المنحرفين، وأقوال السلف والخلف.

ويقول بأنّه صرف النظر عن كثير من القصص وأخبار المؤرخين ما لم تكن هناك حاجة اليها في تفسير الآية. بينما بحث بالمقابل آيات الأحكام بشكل أوسع. ويُعدّ تفسير القرطبي من أكبر وأهم وأوسع التفاسير الفقهية.

من الملامح الأساسية لهذا التفسير، هو تناول القضايا الفقهية. فقد طرح القرطبي المسائل والآراء الفقهية طبقاً للفقه المالكي. وبوّب المواضيع في ذيل كل آية، مستعرضاً خلال ذلك الإعراب، واسباب النزول، والقراءات، وبيان الغرائب. ووردت في هذا التفسير روايات تفسيرية كثيرة، فضلاً عن التطرق الى الكثير من المباحث الكلامية في رفض آراء العديد من المذاهب الاعتقادية.

تفسير القرطبي متأثر بتفسير ابن عطية (ت ٥٦٢ ه) الذي يحمل عنوان «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز». وهذا التفسير متأثر ايضاً بالسياق المأثوري الروائي، مع نقله عن قدامى المفسرين كالطبري، وابن عطية، وابن العربي، وابي بكر الجصاص.

هناك تلخيصان لتفسير القرطبي الأول «مختصر القرطبي»، في ٥ أجزاء، والثاني «مختار القرطبي» في جزء واحد.

تفسير القرطبي موجود اليوم في عشرين جزءاً ضمن عشرة مجلدات. طُبع في ١٣٥٤ و ١٣٧٤ ه(٤٥).

التفسير الآخر هو «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لعبد الله بن عمر البيضاوي (احتمالاً ت ٧١٩ه) الملقب بناصر الدين، وهو فقيه شافعي ومفسر ومتكلم أشعري في القرن السابع الهجري. وُلد في «البيضاء» بفارس في اسرة علمية. ويُعرف تفسيره أعلاه بتفسير البيضاوي ايضاً.

هذا التفسير متأثر كثيراً بتفسير الكشاف للزمخشري حتى ان البعض يدعوه بـ

«مختصر الكشاف». ورغم انّ البيضاوي سعى فيه لتحاشي تعليات الزمخشري الاعتزالية نظراً لنزعته الكلامية التي تختلف عن نزعة الزمخشري، غير انّ فيه الكثير من الآراء والنظريات الفقهية والكلامية التي تشابه الى حد كبير ما ورد في تفسير الفخر الرازي.

تفسير البيضاوي واجه اقبالاً كبيراً في الماضي والحاضر. ويحظى بأهمية كبيرة لدى المفسرين القدماء والجدد. وهو من حيث الاسلوب العام لا مأثور، ولا عقلي أو تأويلي صرف، بل خليط من هذه الاتجاهات. ويؤكد البيضاوي في تفسيره للآيات على كثير من القضايا الأدبية، والكلامية، والتاريخية، والفقهية.

كتب علماء الشيعة نحو ٢٠ حاشية على تفسير البيضاوي، كالشيخ البهائي، والقاضي نور الله الشوشتري، مما يكشف عن اهتمام الشيعة بهذا التفسير(٤٦).

تفسير «الدر المنثور في تفسير المأثور» تأليف جلال الدين السيوطي ((ت ٩١١هـ). ويُعدّ تفسيراً موجزاً لتفسير آخر للسيوطي يدعى «ترجمان القرآن». فحينما وجد السيوطي انّ «ترجمان القرآن» طويل جداً ومن الممكن ان يبعث على السأم، قرر تلخيصه، وأطلق إسم «الدر المنثور»، على هذا التلخيص.

ويستند الدر المنثور على العديد من المصادر مثل: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن النسائي والترمذي وأبي داود، ومسند أحمد بن حنبل، وتفسير الطبري، وابن ابي حاتم، وعبد بن حميد، وابن ابي دنيا، وغيرهم.

ورغم ما يتميز به السيوطي من تبحر كبير في معرفة الحديث، لكنه لا يقدم أي تقويم للروايات بعد ذكرها في تفسيره. طُبع هذا التفسير في ٦ مجلدات بايران مع مقدمة لآية الله المرعشي النجفي(٤٧).

تفسير «الصافي»، تأليف ملا محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ـ١٠٩١هـ)، وهو من العلماء والحكماء المتألهين الشيعة الإمامية. و «الصافي» ذو اسلوب روائي او مأثوري مع نزعة عرفانية. المقدمة الاثنا عشرية لهذا التفسير، فيها موضوعات قيمة في العلوم القرآنية كفضيلة التمسك بالقرآن، والعلوم القرآنية عند اهل

البيت عليهم السلام، ومعاني وجوه الآيات القرآنية، وتحقيق في باب المتشابهات، وتأويل الآيات، وبحث في النهي عن تفسير الآيات بالرأي، وسرّ النهي عن ذلك.

هناك تلخيصان لهذا التفسير بقلم المؤلف كما يلي بحسب صغر الحجم: التفسير الأصفىٰ، الذي هو خلاصة الصافي، والتفسير المصفّى، الذي هو خلاصة الأصفىٰ.

تفسير الصافي مقتبس من تفسير البيضاوي بشكل كبير. ويتمثل إبداع الفيض الكاشاني في انه اورد الروايات الخاصة بكل آية، في ذيل الآية.

التفسير الأصفى يتألف من جزء واحد باللغة العربية وباسلوب روائي. والتفسير المصفّى اصغر من التفسيرين السابقين، ويقوم مثلهما على الأحاديث والروايات(٤٨).

«الميزان في تفسير القرآن»، للسيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ـ١٤٠٢هـ)، الذي هو من كبار رجال الحكمة والتفسير الشيعة.

منذ بداية تدوين التفسير وحتى القرن الرابع عشر، لا يلاحظ اي تغيير واضح في سياق كتابة الآثار التفسيرية، رغم انّ كل تفسير كان يتابع أبعاداً مختلفة. اما في القرن الرابع عشر فقد طرأ تحول على اسلوب التفسير. ويُعدّ العلامة الطباطبائي أحد مبتدعي هذا الاسلوب، إذ جعل تفسيره يقوم على قاعدة «القرآن يفسّر بعضه بعضاً».

يقول العلامة في مقدمة تفسيره:

«وقد نحصل من هذه البيانات الموضوعة على هذه الطريقة من البحث استفراغ الكلام فيما نذكره:

١ـ المعارف المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والوحدة وغيرها. وأما الذات فستطّلع أنّ القرآن يراه غنياً عن البيان.

٢ـ المعارف المتعلقة بأفعاله تعالى من الخلق والأمر والإرادة والمشيئة والهداية والاضلال والقضاء والقدر والجبر والتفويض والرضا والسخط، إلى غير ذلك من

متفرقات الأفعال.

٣ـ المعارف المتعلقة بالوسائط الواقعة بينه وبين الإنسان كالحُجب واللوح والقلم والعرش والكرسي والبيت المعمور والسماء والأرض والملائكة والشياطين والجن وغير ذلك.

٤ـ المعارف المتعلقة بالإنسان قبل الدنيا.

٥ـ المعارف المتعلقة بالإنسان في الدنيا كمعرفة تاريخ نوعه ومعرفة نفسه ومعرفة أصول اجتماعه ومعرفة النبوة والرسالة والوحي والإلهام والكتاب والدين والشريعة، ومن هذا الباب مقامات الأنبياء المستفادة من قصصهم المحكية.

٦ـ المعارف المتعلقة بالإنسان بعد الدنيا، وهو البرزخ والمعاد.

٧ـ المعارف المتعلقة بالأخلاق الإنسانية، ومن هذا الباب ما يتعلق بمقامات الأولياء في صراط العبودية من الإسلام والإيمان والإحسان والإخبات والإخلاص وغير ذلك».

كتاب «الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان»، لعلي الأوسي، يُعدّ بحثاً قيماً حول «الميزان». استخرج الأوسي المصادر التي اعتمد عليها تفسير «الميزان» فإذا بها: ١٣٥ كتاب حديث، و ٥ مجلات، و ٤ـ٥ موسوعات، و ٢٢ كتاباً تاريخياً، وبعض الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، وبعض كتب اللغة مثل: صحاح اللغة، والمصباح المنير، وقاموس اللغة، ولسان العرب، و ٢٢ تفسيراً مثل مفردات الراغب، وتفسير الفخر الرازي، ومجمع البيان، والدر المنثور، ونور الثقلين، والجواهر للطنطاوي، والمنار، والبرهان، والصافي، والكشاف، وتفسير الطبري، وتفسير البيضاوي وغيرها.

الامتياز المهم الذي يمتاز به الميزان على التفاسير السابقة، هو انّ المتداول في التفاسير السابقة كان إعطاء معنيين او ثلاثة لكل آية مع نقل بعض الاحتمالات، دون ان يتضح الرأي المرجح في نهاية المطاف. اما الميزان ومن خلال اسلوب تفسير القرآن بالقرآن، يرجّح واحداً من تلك المعاني عن طريق الاستعانة

بالآيات، ويوضح المراد في نهاية الأمر. وهذا الامتياز ناشئ في الحقيقة عن الاسلوب التفسيري القوي الذي اختاره العلامة وأبعده عن آفة التفسير بالرأي.

يوضح العلامة الاصطلاحات الدينية والقرآنية مستعيناً بالآيات، مثل: الاستجابة، والدعاء، والتوحيد، والتوبة، والجهاد.

من مميزات الميزان الاخرى هو ترك الروايات الاسرائيلية في التفسير. كما نجد لديه رأياً خاصاً في الحروف المقطعة. فهو يرى حينما تبدأ إحدى السور بـ «ألم»، وسورة اخرى بـ «المص» وثالثة بـ «ص»، فهذا يشير الى انّ ما ورد في سورة «الم» و «ص»، موجود في «المص».

العلامة حينما يقارن الروايات والأحاديث المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام بالآيات، يجعل المعيار هو الآيات القرآنية، ويرفض ما لا ينسجم منها مع الآيات القرآنية.

يُعدّ تفسير «الميزان»، من أهم وأوسع التفاسير الشيعية في العصر الراهن، وأحد التفاسير الأساسية في القرن الأخير عند الإمامية.

الميزان، محصلة جهود متواصلة بذلها العلامة الطباطبائي على مدى عشرين عاماً، وظهرت في ٢٠ جزءاً. وتُرجم هذا الكتاب من العربية الى الفارسية بجميع اجزائه. الاجزاء الخمسة الاولى ترجمها آية الله مكارم الشيرازي، وآية الله مصباح اليزدي، وحجتا الاسلام: النيري البروجردي، ومحمد جواد الحجتي الكرماني. اما الاجزاء الباقية فترجمها السيد محمد باقر الموسوي الهمداني.

هناك الكثير من الكتب والمقالات كُتبت حول الميزان: في شرحه، ونقده(٤٩).

هوامش الفصل الثاني:

١ـ بدر بن ناصر البدر، البحر المحيط في التفسير، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ١٣.

٢ـ دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، ج ٣، ص ٤٧، ذيل «التفسير».

٣ـ راجع: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، قم، الرضي، ١٩٨٤، ج ٤، ص ١٩٤.

٤ـ زين العابدين القرباني، تاريخ الثقافة والحضارة الاسلامية، طهران، ص ٧٧.

٥ـ راجع: بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والبحث القرآني، طهران، ١٩٩٨، ص ٦٣٤ـ٦٥٢.

٦ـ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، طهران، مركز الرجاء للنشر الثقافي، ١٩٨٤، ج ٥، ص ٢٥٤ـ٢٥٥.

٧ـ حول التفسير الموضوعي للقرآن، راجع: عبد الله الجوادي الآملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، طهران، ٢٠٠٠؛ جعفر السبحاني، المنشور الخالد، طهران، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ١٩٩٦، آية الله مكارم الشيرازي وآخرون، رسالة القرآن: اسلوب حديث في التفسير الموضوعي للقرآن، قم، مدرسة الامام علي بن ابي طالب (ع)، ١٩٩٦؛ هدايت الله جليلي، اسلوبية التفاسير الموضوعية، طهران، ١٩٩٣.

٨ـ حول التفسير التطبيقي، راجع: اكبر هاشمي رفسنجاني، تفسير المرشد، قم، مكتب التبليغ الاسلامي، ٢٠٠٠؛ محسن قراءتي، تفسير النور، قم، ١٩٩٦.

٩ـ حول التفسير العصري، راجع: شادي النفيسي، العقلية في تفاسير القرن الرابع عشر،

قم، الحوزة العلمية، مكتب التبليغ الاسلامي، ٢٠٠٠؛ عفت محمد الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩.

١٠ ـ حول التفسير التاريخي، راجع: الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم؛ السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن.

١١ ـ حول التفسير الفلسفي، راجع: الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧ / ١٩٨٧، ج ٢، ص ٤١٨؛ موسوعة عالم الاسلام، ج ٧، تحت إشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ٢٠٠٣، «التفسير: ٩» عقلي ـ كلامي» (محسن معيني).

١٢ ـ محمد بن علي بن بابويه، الخصال، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٩٨٣، ص ٢٥٨.

١٣ ـ حول التفسير الأدبي، راجع: محمد بن حسين الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، بيروت، ١٤٠٦ / ١٩٨٦؛ حسن محمد الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، بيروت؛ مهدي الإسلامي اليزدي، التفسير الأدبي للقرآن، طهران، ١٩٩٨.

١٤ ـ حول التفسير النقلي راجع: الاتقان، ج ٤، ص ٢٠٨؛ موسوعة عالم الاسلام، مصدر سابق، «تفسير، ٦: المأثور» (محمد علي مهدوي راد).

١٥ ـ حول التفسير الارشادي التربوي راجع: آية الله الطالقاني، أشعة من القرآن.

١٦ ـ حول التفسير الفقهي، راجع: حسن بن هادي الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، شركة النشر والطباعة العراقية، بغداد، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢، بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ج ٢، ذيل آيات الاحكام.

١٧ ـ حول التفسير الكلامي، راجع: غلدزيهر، مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، بيروت، دار الاقراء، ١٩٨٥.

١٨ ـ حول التفسير الرمزي، راجع: الذهبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤٣ و ٣٣٩.

١٩ـ حول التفسير العرفاني، راجع: موسوعة عالم الاسلام، مصدر سابق، ذيل «التفسير»، ١٠: العرفاني، (محسن قاسم بور).

٢٠ـ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٠.

٢١ـ راجع: امين الخولي، التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٢٢ـ معظم الباحثين الاسلاميين يعتبرونه تلميذ الامام علي (ع) ومن خواص تلامذته. راجع: عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، بيروت، دار المرتضى، ١٣٤٤هـ ص ١٥٤؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٩.

٢٣ـ فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ج ١، القرآن، الحديث، التاريخ، الفقه، العقائد، التصوف، طهران، ٢٠٠١، ج ١، ص ٥٩ و ٦٢ـ ٦٥.

٢٤ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٦٠؛ راجع الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٤.

٢٥ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٦٥ـ ٦٦.

٢٦ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.

٢٧ـ نفس المصدر، الخطبة ١٨٤.

٢٨ـ نفس المصدر، الخطبة ٢٢٨.

٢٩ـ نفس المصدر.

٣٠ـ راجع: سورة آل عمران، الآية ١١٨؛ سورة محمد ٦، الآية ٢٤؛ سورة النساء الآية ٨٢؛ سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٣١ـ راجع: عبد الحسين شهيد صالحي، التفسير وتفاسير الشيعة، قزوين، ٢٠٠٢، المقدمة، ص ٦ ـ ١١؛ مجلة البينات، قم، رقم ١٣، ١٩٩٧، ص ٣٨ـ ٣٩.

٣٢ـ محمد محسن آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ / ١٩٨٣، ج ٤، ص ٣٠٢.

٣٣ـ راجع: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية،

.٢٠٠٠

٣٤ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ٧٤ـ٧٥.

٣٥ـ حول الطبري، راجع: الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٠٥؛ رضا الاستادي، التعرف على تفاسير القرآن الكريم والمفسرين، قم، مؤسسة طريق الحق، ١٩٩٨، ص ١٩٠ـ٢٥٤.

٣٦ـ راجع: رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ٤٦ـ٥٩؛ آقا بزرك الطهراني، سابق، ج ٤، ص ٣٠٢.

٣٧ـ راجع: اقا بزرك الطهراني، سابق، ج ٤، ص ٣١٨؛ دائرة معارف التشيع، ج ٤، ص ٤٩٨؛ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ٦ ـ ٢٠.

٣٨ـ راجع: الاستادي، مصدر سابق، ص ٨١ـ٩٨؛ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مقدمة التبيان في تفسير القرآن، قم، جامعة مدرسي الحوزة العلمية، مكتب النشر الاسلامي، ٢٠٠٠.

٣٩ـ الاستادي، سابق، ص ٢١٩ـ ٢٢١.

٤٠ـ راجع: حسين بن مسعود البغوي الفراء، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، ط خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٥؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٢، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٥٩.

٤١ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ١٩٨٤؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٩؛ آقا بزرك الطهراني، مصدر سابق، ج ٢٠، ص ٢٤؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٩٩ـ ١١١.

٤٢ـ راجع: الحسن بن علي أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تصحيح محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مشهد مؤسسة البحوث الاسلامية، ١٩٨٧؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ١١٦ـ ١٣٠.

٤٣ـ راجع: مجلة «مقالات ودراسات»، العدد ٢٥ و ٢٦، السنة ١٣٩٦هـ.

٤٤ـ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٢٢ـ ٢٣٢؛ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ج

١، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥٩ـ ٧٦٠.

٤٥ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٠ـ ٦٩١؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٥٣ـ ٢٥٥.

٤٦ـ راجع: عبد الله بن عمر البيضاوي، انوار التنزيل وأسرار التأويل، ط عبد القادر عرفان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ / ١٩٩٦؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٧.

٤٧ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٩ـ ٧٠٠.

٤٨ـ راجع: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج ٥، ص ٢٩٠؛ آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٥، ص ٥، محمد علي المدرس، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، تبريز، ١٩٧٠، ج ٤، ص ٣٦٩؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ترجمة محمد باقر السبحاني الساعدي الخراساني، ١٩٨٥.

٤٩ـ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ١٦٣ـ ١٨١؛ محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ١ ـ ٢٠؛ عبد الحسين الشهيدي الصالحي، مصدر سابق، ص ١١٥.

١، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥٩ـ ٧٦٠.

٤٥ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٠ـ ٦٩١؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٥٣ـ ٢٥٥.

٤٦ـ راجع: عبد الله بن عمر البيضاوي، انوار التنزيل وأسرار التأويل، ط عبد القادر عرفان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ / ١٩٩٦؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٧.

٤٧ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٩ـ ٧٠٠.

٤٨ـ راجع: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج ٥، ص ٢٩٠؛ آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٥، ص ٥، محمد علي المدرس، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، تبريز، ١٩٧٠، ج ٤، ص ٣٦٩؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ترجمة محمد باقر السبحاني الساعدي الخراساني، ١٩٨٥.

٤٩ـ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ١٦٣ـ ١٨١؛ محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ١ ـ ٢٠؛ عبد الحسين الشهيدي الصالحي، مصدر سابق، ص ١١٥.

الفصل الثالث

الحديث

أ ـ الشيعة

الحديث معناه كلام الرسول محمد ﷺ، وعند الشيعة يعني كلام الرسول ﷺ وجميع أئمة أهل البيت عليهم السلام. ويُعدّ المصدر الثاني المهم للمعارف الاسلامية. وبادر المسلمون من خلال إدراك أهمية هذا المصدر، الى جمع وتدوين جميع هذا الكلام في مصنّفات قيّمة.

كان بين الفرق الاسلامية اختلاف منذ البداية حول موضوع الكتابة، بينما أدرك الشيعة منذ البداية ايضاً أهمية الحديث، وأقبلوا على تدوينه لحفظ هذا التراث التاريخي.

أهل السنة لم تكن لديهم مجموعة مدوّنة من الأحاديث، لأنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب كان قد نهى عن كتابة الحديث وهدد بعقوبة قاسية لمن يفعل ذلك(١).

كتاب الحديث الأول يعود للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والذي هو في الحقيقة من إملاء الرسول محمد ﷺ. ويرى بعض الباحثين انّ هذا الكتاب كان موجوداً لدى الإمام الباقر عليه السلام وأنه أراه للحكم بن عتيبة(٢).

ألّف أبو رافع ـعتيق الرسول وأمين بيت المال في عهد الامام علي عليه‌السلام ـ كتاباً في الحديث يدعى «السنن والأحكام والقضايا»(٣).

سلمان الفارسي وهو من اوائل الشيعة، ألّف حديث الجاثليق(٤). ويفيد تقرير الشيخ المفيد والمحقق الحلي والشهيد الاول انّ الشيعة ألفوا أربعمائة كتاب حديث بإسم «الأصل» منذ عهد علي عليه‌السلام وحتى عهد الامام الحسن العسكري عليه‌السلام في منتصف القرن الثالث الهجري(٥). وألّف أحمد بن محمد بن خالد القمي المعروف بالبرقي (ت ٢٧٤هـ) كتاب «المحاسن» في الحديث(٦).

منذ القرن الرابع الهجري، قطع علماء الشيعة خطوات مهمة جداً على طريق تكامل هذا العلم من خلال تدوين أربعة كتب قيمة في الحديث(٧).

محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) وهو من أعظم محدثي الشيعة، لعب دوراً مهماً في تدوين أحاديث الشيعة من خلال تأليف كتاب «الكافي» في ثلاثة أقسام هي: الأصول، والفروع، والروضة. ويُعدّ هذا الكتاب اول كتاب منظم وجامع للأحاديث. وأورد فيه المؤلف نحو ١٦١٩٩ حديثاً(٨).

في هذا القرن، فضلاً عن الكليني، ألّف القاضي نعمان المصري (ت ٣٦٣هـ) كتاب «دعائم الاسلام»(٩). ورغم أنّ هذا الكتاب لا يُعدّ من الكتب الأربعة لكنه كتاب قيم.

وفي ذات الفترة ألّف محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) ثاني كتاب مهم في الحديث وهو كتاب «من لا يحضره الفقيه» والذي انبرى فيه لجمع الروايات التي يثق بها(١٠). ولديه عدة كتب اخرى في الحديث(١١).

في النصف الثاني من ذلك القرن خطا محمد بن الحسين الموسوي المعروف بالسيد الرضي (الشريف الرضي) (ت ٤٠٦هـ) خطوة مهمة جداً حينما جمع خطب وكُتُب وحِكَم الامام علي عليه‌السلام في كتاب أطلق عليه إسم «نهج البلاغة» تُرجم هذا

الكتاب الى شتى اللغات، وكُتب عليه ما يزيد عن ١٠٠ شرح. ولديه تأثير عميق على الثقافة الاسلامية(١٢).

في القرن الخامس الهجري، ساعد محمد بن الحسن الطوسي(١٣)(ت ٤٦٠هـ) ـوهو عالم شيعي كبيرـ على تكامل علم الحديث من خلال تأليف كتب كثيرة في هذا المضمار أهمها كتاب «التهذيب» الذي يحتوي على ١٣٥٩٠ حديثاً(١٤)، وكتاب «الاستبصار» الذي يحتوي على ٥٥١١ حديثاً(١٥). ويُعدّ هذان الكتابان، من كتب الشيعة الأربعة.

في القرن السابع الهجري، انبرى السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) لجمع الأحاديث الشيعية في باب الأدعية والزيارات مدوناً العديد من الكتب المهمة في هذا المضمار مثل: جمال الاسبوع، وإقبال الاعمال، ومصباح الزائر، ونهج الدعوة(١٦).

منذ القرن السادس وحتى القرن الحادي عشر الهجري، طوى الحديث فترة ركود وجمود الى حد ما، ولم تظهر آثار كثيرة خلال هذه الفترة(١٧). وحين تأسيس الدولة الصفوية، ازداد الاهتمام بالحديث ثانية، وظهر محدثون كبار مثل محمد بن مرتضى المعروف بملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) صاحب كتاب «الوافي» الكبير(١٨)، ومحمد بن الحسن الحر العاملي(١٩) (ت ١١٠٤هـ) صاحب كتاب «وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة» القيّم الضخم والذي يعبَّر عنه بـ «الوسائل»، ومحمد باقر بن محمد تقي المعروف بالعلامة المجلسي (ت ١١١٠ أو ١١١١هـ)، صاحب كتاب «بحار الأنوار» الشبيه بموسوعة حديثية كبرى(٢٠).

صنع كل واحد من هؤلاء رائعة في الحديث لا زالت مرجعاً للباحثين والمحققين.

ويُعدّ السيد هاشم البحراني(٢١) من مشاهير فن الحديث ايضاً، حيث جمع الأحاديث الخاصة بتفسير القرآن في مجموعة كبيرة بإسم «البرهان». كما ألّف عدة كتب اخرى في الحديث مثل: غاية المرام في فضائل امير المؤمنين والأئمة عليهم

السلام، ومدينة المعاجز، ومعالم الزلفى.

ويُعدّ كذلك السيد نعمة الله الجزائري(٢٢) (ت ١١١٢ هـ) من المحدثين المكثرين في هذا العصر من خلال تأليف كتاب «الأنوار النعمانية» وشرحين على تهذيب الشيخ الطوسي هما مقصود الأنام، وغاية المرام، وشرح على روضة الكافي، وشرح على الاستبصار، وشرح على توحيد الصدوق، وشرح على عوالي اللآلئ.

في القرن الرابع عشر الهجري سعى الفقيه الشيعي الكبير السيد حسن الطباطبائي البروجردي(٢٣) لتقديم عمل جديد في حقل الحديث(٢٥). لذلك يُعدّ الكتاب القيّم «جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة» الذي ظهر الى الوجود بجهوده وجهود بعض علماء الحوزة العلمية بقم، من الآثار المهمة الخالدة في هذا القرن في مجال الحديث(٢٤).

ب ـ أهل السنّة

بدات كتابة الحديث بين أهل السنة رسمياً منذ القرن الثاني الهجري(٢٥) ويقول الذهبي انّ علماء أهل السنة بدأوا بجمع الحديث في مكة والمدينة منذ عام ١٤٣ هـ. ويكتب الحافظ ابو نعيم بأن عمر بن عبد العزيز أصدر أمراً الى جميع الأقاليم بكتابة الأحاديث وتدوينها(٢٦).

كتابة المجموعات الحديثية المعتبرة بين أهل السنة، تعود الى القرن الثالث الهجري: صحيح البخاري (ت ٢٥٧ هـ)(٢٧)؛ صحيح مسلم (ت ٢٦٠ هـ)(٢٨)؛ سنن ابن ماجة (ت ٢٧٣ هـ)(٢٩)؛ سنن أبي داود (ت ٢٥٧ هـ)(٣٠)؛ جامع الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)(٣١)؛ سنن النسائي (ت ٣٠٣ هـ)(٣٢). وجميع هذه الكتب صنفت في القرن الثالث الهجري. وتُعدّ هذه الكتب الستة أشهر كتب الحديث عند اهل السنة، رغم انه لا ينبغي تجاهل سنن الدارمي (ت ٢٥٥ هـ)(٣٣)، ومسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)(٣٤).

من بين هذه الكتب جميعاً، حظي الكتابان الأولان بأهمية خاصة بحيث راح يُنظَر اليهما وكأنهما لا يقبلان الخطأ، وراح يُنظَر اليهما لاسيما صحيح البخاري، جزءاً من المتون المقدسة(٣٥). وهناك شروح كثيرة على هذه الآثار كُتبت فيما بعد(٣٦).

من الآثار القيّمة: سنن الدارمي لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي(٣٧)، وسنن الدارقطني للحافظ الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، ومسند أبي عوانة الاسفرايني(٣٩).

كذلك نظّم أحمد بن عبد الرحمن النباء مسند الطيالسي وأطلق عليه اسم «منحة المعبود»(٤٠). وألف البغاوي (ت ٥١٦ هـ) ـ وهو محدِّث كبير في القرن السادس الهجري ـ كتاب «مصابيح السنة» ـ(٤١). وتم تبويب الأحاديث في هذا الكتاب على أساس درجة صحتها، حيث يدرك المسلمون بسهولة ما هي القيمة التي يتمتع بها كل حديث.

أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي (ت ٤٥٨هـ) ألّف «سنن البيهقي» في الحديث(٤٢). وقد استند الى ٧٤ كتاباً في تدوينه لهذا الكتاب. وانبرى البعض لتلخيصه من بعده مثل الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)(٤٣)، وعبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٤هـ)(٤٤)، وابن عبد الحق الدمشقي (ت ٧٤٤هـ)(٤٥).

ابو الفرج ابن الجوزي دوّن كتاب «جامع المسانيد»، وابن تيمية مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحراني (ت ٦٥٢هـ) ألّف كتاب «المنتقى» في أحاديث الأحكام(٤٦). شُرح هذا الكتاب من قبل محمد بن علي بن محمد اليمني المعروف بالشوكاني ونُشر تحت عنوان «نيل الأوطار»(٤٧).

بعض المحدثين جمعوا تلك الأحاديث والروايات التي لم تأت في صحيح البخاري وصحيح مسلم، في كتب تحمل عنوان «المستدرك»، كالحافظ أبي عبد الله المعروف بالحاكم النيشابوري(٤٨). وألّف ابن حبان صحيحاً يحمل إسم المستدرك(٤٩).

الأعمال التي ظهرت الى الوجود من قبل محدثي أهل السنة في مضمار الحديث منذ القرن الخامس الهجري، يمكن ان تُلخَّص فيما يلي:

١ ـ شرح جوامع الحديث المعتبرة؛ ٢ ـ كتابة مستدرك الأحاديث التي لم ترد ضمن هذا الكتاب؛ ٣ ـ ادغام كتابين أو أكثر في كتاب واحد؛ ٤ ـ تلخيص الكتب المفصلة؛ ٥ ـ التجريد وعدم ذكر الأسانيد لتقليل حجم الكتاب؛ ٦ ـ تقديم تبويب جديد(٥٠).

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ للاطلاع على أعماله في موضوع الحديث ومنع كتابته، راجع: علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ج ١، ص ١٧٤.

٢ ـ السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة الكرام، فنون الاسلام، ص ٢٧٩.

٣ ـ كاظم مديرشانجي، علم الحديث، مشهد، جامعة الفردوسي، ١٩٦١، ص ٦٨.

٤ ـ السيد حسن الصدر، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

٥ ـ كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٠.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٧٤.

٧ ـ حول الكتب الأربعة، راجع: مجيد معارف، دراسة في تاريخ حديث الشيعة، طهران، مؤسسة الضريح الثقافية الفنية، ص ٤٥٦ ـ ٥٤٧.

٨ ـ راجع: كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٧.

٩ ـ مجيد معارف، مصدر سابق، ص ٤٩٢.د

١٠ ـ كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٨.

١١ ـ حول آثار الصدوق، راجع: محمد بن الحسين الطوسي، الفهرست، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٠.

١٢ ـ راجع: مرتضى المطهري، سير في نهج البلاغة، طهران، ١٩٩١.

١٣ ـ حول حياته، راجع: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، مقدمة آقا بزرك الطهراني، ١٩٥٧، ج ١.

١٤ـ مجيد معارف، مصدر سابق، ص ٥٤٣.

١٥ـ راجع: احمد بن زين العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، قم.

١٦ـ حوله، راجع: علي بن موسى ابن طاووس، جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، تحقيق جواد القيومي الاصفهاني، مؤسسة الآفاق، ١٩٩٢.

١٧ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٨٢.

١٨ـ راجع: حسام الدين الحسين بن علي بن الجماج بن علي الغنائي، دراسة وتحقيق كتاب الوافي في اصول الفقه، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٩ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣، ج ٩، ص ١٦٧.

٢٠ـ نفس المصدر، ص ١٨٢.

٢١ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٢٤٩.

٢٢ـ نفس المصدر، ص ٢٢٦.

٢٣ـ نفس المصدر، ص ٩٢.

٢٤ـ عبد الرحيم العقيقي، فقهاء الشيعة المعروفون، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ، ص ٤٥٠.

٢٥ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦٦.

٢٦ـ نفس المصدر، ص ٢٩ـ ٣٠.

٢٧ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٨١، ج ٢، ص ٣٠.

٢٨ـ نفس المصدر، ص ٢٠٩.

٢٩ـ حول ابن ماجه، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، «ابن ماجه»، (احمد باكتجي).

٣٠ـ حول ابن داود، راجع: نفس المصدر، ج ٥، «ابن داود»، (أحمد باكتجي).

٣١ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٤٢.

٣٢ـ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، بيروت، ١٣٨٣هـ، ج ٢، ص ٨٣.

٣٣ـ ج.م. عبد الجليل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، طهران، امير كبير، ١٩٨٥، ص ١٧٤.

٣٤ـ حول مسند أحمد بن حنبل، راجع: مقدمة مسند أحمد بن حنبل، استانبول، دار الدعوة، ١٩٨٢، ج ١.

٣٥ـ ج.م. عبد الجليل، سابق.

٣٦ـ حول شروح الصحاح الستة، راجع: كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٥٠ ـ ٥٤.

٣٧ـ ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، يروي عن البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبي داود.

٣٨ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦١.

٣٩ـ يعقوب بن اسحاق المعروف بأبي عوانة الاسفرايني (ت ٣١٦هـ). نُشر هذا المسند في ٥ أجزاء مع تعليقات الاستاذ محمد عبد الحميد والسيد حبيب الله القادري في دائرة المعارف العثمانية.

٤٠ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦١.

٤١ـ ج.م. عبد الجليل، سابق، ص ٢٢١.

٤٢ـ كاظم مدير شانجي، سابق.

٤٣ـ نفس المصدر.

٤٤ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «ابو مطهر الأزدي»، (مسعود حبيبي المظاهري)، ص ٢٦٢.

٤٥ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦٢.

٤٦ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ص ٢٦٤.

٤٧ـ كاظم مدير شانجي، سابق.

٤٨ ـ راجع: الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٩، ج ٧، ص ١٠١.

٤٩ ـ كاظم مدير شانجي، سابق.

٥٠ ـ كمثال، راجع: قيس آل قيس، الايرانيون والأدب العربي، طهران، مؤسسة البحوث والدراسات الثقافية، ١٩٨٣، ج ٢.

الفصل الرابع

الفقه والأصول

أ ـ فقه الشيعة

اجتاز النظام الفقهي الشيعي عصوراً مختلفة منذ البداية وحتى يومنا هذا، نذكر أدناه هذه العصور بايجاز مع التطرق لأشهر فقهاء كل عصر:

١ ـ عصر الأئمة عليهم السلام: كان المرجع الرئيس للأحكام الشرعية والفقه والاجتهاد في هذا العصر هم الأئمة عليهم السلام. ومن أهم انجازاتهم في هذا العصر هو ايجاد أرضية التفكير والاستدلال في الامور الشرعية، حتى انهم ذكروا مراراً بشكل صريح انّ مهمتهم، بيان الاصول والقواعد الكلية، وايكال استنتاج الأحكام الفرعية والجزئية الى الآخرين(١).

من خصوصيات هذا العصر: وجود شتى النزعات والاتجاهات في القضايا العلمية، لاسيما الكلامية، عند أصحاب الأئمة، كاتجاهات المتكلمين، والمحدثين، وإثبات او إنكار عصمة الأئمة أو علمهم بالغيب، والبحث حول علم الإمام. وكان لدى كثير من أصحاب الأئمة والمقربين منهم، اعتقادات متضادة(٢).

فضلاً عن الأئمة، اشتهر بعض أصحاب الأئمة بالفقه ايضاً مثل: يونس بن عبد الرحمن، وزرارة بن أعين، وعبد الله بن بكير، وجميل بن الدرّاج، وأبي محمد الليث بن البختري المرادي المعروف بأبي بصير، والبزنطي، والفضل بن شاذان(٣).

وفي مقابل هؤلاء كان هناك فريق آخر يرى انّ الفقه يقوم على اساس نـقل الحديث فقط، ويحجم عن أي استدلال عقلي في حقل الأحكام الشرعية(٤).

٢ـ عصر تدوين الفقه: تُلاحظ في هذا العصر ثلاثة اتجاهات فقهية رئيسة في المجتمع الشيعي: الاول اتجاه أهل الحديث الذين كانوا يعارضون الإجتهاد بشـدة ويقصرون الفقه على الحديث ونقله كمحمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، ومحمد بن علي بن بابويه القمي(٥). والثاني، الاتجاه الاجتهادي الذي كان يتزعمه ابن ابي عقيل العماني(٦)، وابـن الجـنيد الإسكـافي(٧). ورغـم الاختلافات في المباني(٨)، ترك هذان الاثنان تأثيراً عميقاً في الفقه. والثالث، اتجاه فقه المتكلمين. وأبرز وجوه هذا الاتجاه: محمد بن محمد بن نعمان البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد(٩)، والشريف المرتضى(١٠)، وابو الصلاح الحـلبي(١١)، وسلاّر بـن عبد العزيز الديلمي(١٢)، والقاضي عبد العزيز بن البرّاج(١٣)، ومحـمد بـن عـلي الكراجكي(١٤).

٣ـ عصر التوفيق: عمل خلال هذا العصر شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بـن الحسن الطوسي(١٥) على التوفيق بين اتجاه أهل الحديث واتجاه المتكلمين في الفقه. وحاول إثبات إعتبار الأحاديث عن طريق حفظ الوجه التعقلي للفقه. واستطاع بآثاره الواسعة ان يفتح آفاقاً جديدة في الفقه الشيعي. ويمكن ملاحظة أهم الآراء الفقهية لشيخ الطائفة في الآثار التالية: ١ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ويضم ابواب المسائل الفرعية للفقه، وتستند فيه الفتاوى على الأخبار، بينما تستند في كتبه الاخرى على الاجتهاد؛ ٢ـ المبسوط، الذي أوجد مرحلة جديدة في الفقه الشيعي؛ ٣ـ الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار؛ ٤ـ تهذيب الأحكام، حـيث ابـتدع

الفقهين التفريعي والمقارن. وهيمن هذا المذهب الفقهي على المجتمع الشيعي على مدى ثلاثة قرون. وأهم وجوه هذا العصر فضلاً عن الشيخ الطوسي: أبو علي الحسن بن محمد ابن الشيخ الطوسي(١٦)، والصهرشتي(١٧)، وعلاء الدين علي بن الحسن الحلبي(١٨)، وأمين الاسلام الطبرسي(١٩)، وعماد الدين محمد بن علي بن حمزة(٢٠)، وقطب الدين الراوندي(٢١)، ومحمد بن حسين الكيدري البيهقي(٢٢)، ومحمد بن علي بن شهر آشوب(٢٣).

٤ـ عصر نقد مذهب التوفيق: بعد مرور قرن على الشيخ الطوسي، سعى بعض الفقهاء لإحياء مذهب المتكلمين الفقهي، وهبّوا على هذا الأساس لنقد مذهب التوفيق. أهم وجوه هذا العصر: سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي(٢٤)، وابو المكارم عز الدين حمزة بن علي بن زهرة الحلبي(٢٥)، ومحمد بن إدريس الحلي(٢٦). وتوجد وجوه مهمة اخرى ايضاً عبّرت عن نقدها لمذهب الشيخ الطوسي(٢٧).

٥ـ عصر تهذيب مذهب التوفيق وتكامله: رغم الابداعات الكثيرة في فقه الشيخ الطوسي، إلّا انه كان بحاجة الى الانسجام، والترتيب والتهذيب، سيما وأنّ ناقدي مذهب التوفيق وجهوا اليه الكثير من المؤاخذات. لذلك بذل ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المشهور بالمحقق(٢٨)، وتلميذه الكبير الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة(٢٩) مؤلف «ارشاد الاذهان الىٰ أحكام الدين»، جهوداً كبرى في هذا المضمار. ولا زالت آثارهما في الفقه التطبيقي، والتفريعي، والتتبعي، والتحقيقي، مرجعاً للباحثين الفقهيين حتى يومنا هذا.

في الحقيقة لولا جهود هذين الوجهين الفقهيين الكبيرين، لطوى النسيان المذهب التوفيقي خلال العصر الذي تعرض فيه للانتقاد. وسعى بعض العلماء الذين ترعرعوا في مدرسة المحقق والعلامة للعمل على تكامل الفقه، وهم: الحسن بن ابي طالب الآبي(٣٠)، وعميد الدين عبد المطلب بن محمد الحسيني الأعرجي(٣١)،

وفخر المحققين(٣٢).

٦ ـ عصر الشهيد الأول: الشهيد الأول هو شمس الدين محمد بن مكي العاملي(٣٣)، الذي سعى خلال حركة تكامل الفكر الفقهي الى تأسيس قواعد واصول أساسية للفقه الشيعي، كي تكون له هوية مستقلة بدون الحاجة الى المذاهب الفقهية السنية. هذه الخصوصية جعلت تصانيفه تمتاز عن تصانيف الفقهاء الذين سبقوه. وظل العلماء تابعين لآثاره على مدى قرن ونصف من بعده، وركزوا اهتمامهم على شرح آثاره. وأهم فقهاء هذا المذهب وأشهرهم: ابن خازن(٣٤)، وابن متوج البحراني(٣٥)، والفاضل المقداد السيوري(٣٦)، وابن فهد الحلي(٣٧)، وشمس الدين محمد بن شجاع القطان الحلي(٣٨)، ومفلح بن حسين الصيمري(٣٩)، وابن هلال(٤٠)، وابراهيم بن سليمان القطيفي(٤١)، والشهيد الثاني(٤٢).

٧ ـ فقه العصر الصفوي: هذا العصر امتد من القرن العاشر واستمر حتى القرن الثاني عشر. وظهرت فيه ٣ إتجاهات فقهية:

أ ـ فقه المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العال الكركي(٤٣): ويُعدّ المحقق الثاني من الشخصيات التي أغنت الفقه. ويتلخص دوره في أمرين: تعزيز الاستدلالات الفقهية القوية، والاهتمام بالمسائل الحكومية في الفقه كالحدود، وصلاحيات الفقيه، وصلاة الجمعة، والخراج، والمقاسمة.

تأثير المحقق الثاني، واضح جداً على الفقهاء الذين اتوا من بعده. وأهم الفقهاء الذين الّفوا في هذا الاتجاه: الحسين بن عبد الصمد العاملي(٤٤)، وعبد العالي بن علي الكركي(٤٥)، وبهاء الدين محمد بن الحسين العاملي(٤٦)، والميرداماد(٤٧)، وسلطان العلماء(٤٨)، والمحقق آقا حسين الخوانساري(٤٩)، وآقا جمال الخوانساري(٥٠)، والفاضل الهندي(٥١).

ب ـ فقه المقدس الأردبيلي أحمد بن محمد الأردبيلي(٥٢)، ويُعدّ من كبار فقهاء

العصر الصفوي. ورغم انه لم يوجِد أي تغيير في بناء الفقه، ولكن كان لديه اسلوب مستقل خاص. اهم ملامح تحقيقاته هي انه يستند على اجتهاده التحليلي وأفكاره دون الالتفات الى آراء الماضين.

شجاعته في البحوث العلمية من جهة، ودقته من جهة اخرى، امر حمل بعض الفقهاء الذين أتوا من بعده على اتخاذ اسلوبه، ولذلك عُرفوا بـ «اتباع المقدس»، مثل: محمد بن علي الموسوي العاملي(٥٣)، والحسن بن زين الدين العاملي(٥٤)، وعبد الله بن الحسين الشوشتري(٥٥)، ومحمد باقر بن محمد المؤمن السبزواري(٥٦).

ج ـ **الفقه الإخباري**: النهضة الإخبارية التي قُمعت تقريباً في مطلع القرن الخامس الهجري في أعقاب الجهود العلمية التي بذلها المتكلمون، عادت اليها الحياة ثانية في القرن الحادي عشر بواسطة محمد أمين الاستر آبادي(٥٧). ورغم انّ الفقهاء الاخباريين استطاعوا الهيمنة على جميع المراكز الفقهية والعلمية الشيعية في ايران والعراق على مدى عدة عقود، غير أنّ عدد الفقهاء المشهورين في هذا الاتجاه لم يكن كبيراً: ملا محسن الفيض الكاشاني(٥٨)، ويوسف بن أحمد البحراني(٥٩)، ومحمد حسن الحر العاملي(٦٠)، والسيد نعمة الله الجزائري(٦١).

٨ـ **عصر إحياء الاجتهاد الاصولي**: وحيد البهبهاني(٦٢) الذي كان يُعدّ من نوابغ الفقه في القرن الثاني عشر الهجري، استطاع ان يتصدى للمباني الإخبارية من خلال جهد علمي واسع، وإحياء اسلوب الاجتهاد العقلاني ثانية. وسعى عن طريق الفقه وتنقيح اصول الفقه والأعمال الدقيقة كي يصبّ الفقه الشيعي في قالب قانوني وفقهي متطور ومنسجم(٦٣).

النجاح الذي أحرزه البهبهاني ـ فضلاً عما سبق ـ كان عبارة عن تربية فقهاء كبار ساعدوا على ترسيخ الانجازات التي حققها، وذلك بواسطة الآثار القيمة التي ألَّفوها على اساس مبانيه الفقهية والاصولية. وأشهر هؤلاء الفقهاء:

بحر العلوم(٦٤)؛ السيد جواد الحسيني العاملي(٦٥)؛ كاشف الغطاء(٦٦)؛ السيد علي الطباطبائي(٦٧)، أبو القاسم القمي(٦٨)؛ السيد أسد الله التستري(٦٩)؛ السيد محمد الطباطبائي المجاهد(٧٠)؛ ملا أحمد النراقي(٧١) حجة الاسلام الشفتي(٧٢) الحسن بن جعفر كاشف الغطاء(٧٣)؛ محمد حسن النجفي(٧٤).

٩ـ عصر الشيخ الأنصاري: الشيخ مرتضى الأنصاري(٧٥)، نابغة كبير في القرن الثالث عشر الهجري، ومبتدع لأساليب دقيقة في الفقه واصول الفقه، أدت الى تغيير الوجه الفقهي تماماً. والجاميع الفقهية التي خلّفها، دقيقة الى درجة بحيث ادت الى نسخ ما سبق تماماً(٧٦).

هذه المدرسة مهيمنة على الجوامع والمؤسسات العلمية والفقهية منذ ذلك اليوم والى يومنا هذا. ورغم ظهور شخصيات كبرى، لم يظهر أي تغيير أساسي في هذا الفقه. وأهم فقهاء هذا العصر: حبيب الله بن محمد علي الرشتي(٧٧)؛ ميرزا الشيرازي(٧٨)؛ رضا بن محمد هادي الهمداني(٧٩)؛ محمد كاظم الخراساني(٨٠)؛ السيد محمد كاظم اليزدي(٨١)؛ محمد تقي الشيرازي(٨٢)؛ محمد حسين النائيني(٨٣)؛ عبد الكريم الحائري اليزدي(٨٤)؛ ضياء الدين العراقي(٨٥)؛ محمد حسين الاصفهاني(٨٦)؛ السيد ابو الحسن الاصفهاني(٨٧)؛ السيد حسين الطباطبائي البروجردي(٨٨)؛ السيد محسن الحكيم(٨٩)؛ السيد محمود الحسيني الشاهرودي(٩٠)؛ السيد حسن الموسوي البجنوردي(٩١) السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي(٩٢)؛ السيد هادي الميلاني(٩٣)؛ محمد تقي الآملي(٩٤)؛ السيد احمد الخوانساري(٩٥)؛ السيد الإمام الخميني(٩٦)؛ محمد الموحدي الفاضل(٩٧)؛ جواد التبريزي(٩٨)؛ السيد محمد رضا الغلبايغاني؛ وحيد الخراساني؛ السيد علي الخامنئي؛ لطف الله الصافي الغلبايغاني؛ ناصر مكارم الشيرازي؛ حسين نوري الهمداني؛ السيد علي السيستاني؛ محمد تقي بهجت الفومني؛ موسى شبير الزنجاني.

قام كل واحد من هؤلاء العلماء والمجتهدين بتربية العشرات او المئات من

التلاميذ خلال الفترة الاخيرة في ميدان الفقه. ولكن الأمر الذي لابد من الاشارة اليه هو: بالرغم من انفتاح باب الاجتهاد لدى الشيعة طبقاً لما هو مشهور، ولكن قلما يلاحظ فتح فقهاء الشيعة واصوليها لهذا الباب على ساحة المجتمع والنظام الحاكم عليه، بصورة مدوّنة، مع انه لا يمكن نكران الشكل غير المدوّن له.

يُعدّ ميرزا حسين النائيني، أحد أوائل علماء الشيعة الذين سعوا لتقديم بعض مفاهيم الحقوق الأساسية وفقه الدولة اعتماداً على العلم والاسلوب التقليدي للاجتهاد، كذهابه الى وجوب الدستورية استناداً الى وجوب مقدمة الواجب، وكذلك اعتقاده بضرورة ان يتحمل الجابي او الحكومة، المسؤولية أمام الجهة التي تدفع الضرائب او الشعب(٩٩).

كذلك يُعدّ الامام الخميني ﴿قدس سره﴾، احد العلماء والفقهاء المعاصرين الذين اولوا اهتماماً كبيراً نحو فقه الدولة في إطار الفقه التقليدي. وقد طوّر في كتاب ولاية الفقيه او الحكومة الاسلامية، نظرية ولاية الفقيه، وحوّلها الى واقع عملي في نهاية المطاف. وقام تلميذه حسين علي منتظري بتدوين الأسس الفقهية لهذه النظرية(١٠٠).

ويُعدّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، أحد الفقهاء الذين اهتموا بفقه الدولة في قالب الفقه التقليدي. ولديه وجهات نظر وأفكار اجتهادية جديدة ومهمة في فقه الدولة،لاسيما تفسيره للآية ٣٨ من سورة الشورى، والآية ٧١ من سورة التوبة، وتأكيده على اهمية دور الامة في تقرير مصيرها، وتساوي المرأة والرجل في التصدي للحكم(١٠١).

كما لا ينبغي تجاهل دور بعض الشخصيات الكبيرة كالاستاذ الشهيد مرتضى المطهري الذي سعى بما يفوق الآخرين في تقديم العلاج لحل المعضلات الاجتماعية في ظل الاسلوب التقليدي للاجتهاد. لذلك نراه يقول بتعذر حصول شرائط الاجتهاد للشخص الذي لا يملك رؤية واضحة تماماً لرأي الاسلام في العالم، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة الخ(١٠٢).

كذلك يُعتبر الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من المجتهدين الذين بذلوا جهوداً تستحق التقدير في تدوين فقه الدولة بشكل إجمالي، وتسطير آرائه على هذا الصعيد(١٠٣).

ب ـ فقه أهل السنّة

العصور التي مرّ بها فقه أهل السنة، ستة هي:

١ ـ عصر الرسول ﷺ والحصول المباشر على النص (منذ بداية الاسلام وحتى عام ١١ هـ).

٢ ـ عصر الصحابة الذين كانوا على اتصال مباشر بالرسول ﷺ (منذ عام ١١ وحتى ٤٠ هـ).

٣ ـ عصر التابعين الذين كانوا يتصلون بالرسول محمد ﷺ من خلال واسطة واحدة (منذ ٤٠ وحتى ١٠٠ هـ).

٤ ـ عصر الأئمة الأربعة او عصر تأسيس المذاهب الفقهية (منذ القرن ٢ وحتى القرن ٤ هـ).

٥ ـ عصر تقليد الأئمة الأربعة (منذ القرن ٣ وحتى القرن ١٤ هـ).

٦ ـ عصر الحركة الفقهية والقانونية الجديدة وافتتاح باب الاجتهاد(١٠٤).

بلغ فقه أهل السنة مرحلة الكمال في العصر الرابع، اي عصر ظهور الأئمة الأربعة وتأسيس المذاهب الفقهية، لأنّ العصور السالفة وفّرت مقدمات هذا العصر ومهّدت الطريق لتأسيس هذه المذاهب.

من عوامل ظهور هذه المذاهب الفقهية: جمع وتدوين القرآن الكريم في عهد الخليفة الثالث؛ جمع الأحاديث النبوية منذ القرن الثاني؛ ظهور مختلف العقائد؛ تعرف المسلمين على الثقافات الاخرى؛ ظهور شتى المذاهب الكلامية؛ اتساع نفوذ الحكم وافرازاته؛ ازدياد الحاجات القانونية(١٠٥).

تأسس أول مذهب فقهي سني على يد النعمان بن ثابت أبي حنيفة (٨٠ـ ١٥٠هـ)(١٠٦)، واشتهر بالحنفي فيما بعد. وسرعان ما انتشر هذا المذهب، لتأييده من قبل الحكومة وايفاد القضاة الحنفيين الى سائر أرجاء البلاد الاسلامية(١٠٧). فأوكل المهدي، والهادي، والرشيد العباسيون، أمر القضاء الى ابي يوسف يعقوب بن ابراهيم الأنصاري (١١٣ـ ١٨٢هـ)، وهو من تلامذة وأتباع أبي حنيفة. وكان يعيّن القضاة الذين هم على المذهب الحنفي فقط.

لذلك انتشر الفقه الحنفي في العراق اولاً ثم في مصر، وما وراء النهر، وشبه القارة حتى الصين. وبعث تعيين اسماعيل بن يسع قاضياً لمصر، على انتشار الفقه الحنفي في هذه البلاد. وكان لتعيين أسد بن الفرات الكوفي (ت ٢١٣هـ) قاضياً لشمال أفريقيا نفس هذا التأثير ايضاً، رغم انه انصرف فيما بعد عن الفقه الحنفي وأخذ بالفقه المالكي(١٠٨).

عمل تلامذة مذهب أبي حنيفة على نشر الفقه الحنفي، حيث لعب القاضي أبو يوسف(١٠٩)، ومحمد بن الحسن الشيباني(١١٠) الدور الأكبر في ذلك، فضلاً عن تأثير شخصيات اخرى مثل عبد الله بن المبارك، ووسيع بن الجراح.

الشخصيات التالية، شخصيات معروفة بين فقهاء المذهب الحنفي ايضا:

ابو سليمان الجوزجاني؛ هشام بن عبيد الله الرازي؛ ابن حماد حفيد أبي حنيفة؛ أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندي؛ أبو الحسن علي بن موسى القمي؛ أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفي؛ إبراهيم الخدامي؛ الكرابيسي؛ أبو منصور الماتريدي؛ الحاكم المروزي؛ أبو محمد السبزموني؛ أبو بكر الرازي الجصاص؛ أبو ليث السمرقندي؛ محمد بن يحيى الجرجاني؛ أبو العباس المكيالي؛ ابو القاسم اسماعيل البيهقي؛ السلطان محمود الغزنوي؛ القاضي حسين النسفي؛ ابو زيد الدبوسي؛ القاضي الصيمري؛ عبد الرحمن السرخسي؛ ابو العباس الناطفي الطبري؛ ابو الحسن السغدي؛ ابن أبي سهل السرخسي؛ ميمون بن محمد النسفي؛ شيخ الاسلام الاسبيجابي؛ جار الله الزمخشري؛ ابو الفضل الكرماني؛ شمس الأئمة الكردري؛

رضي الدين السرخسي؛ ناصر الدين السمرقندي(١١١).

لابد من التنويه الى انّ جميع هذه الشخصيات ـ عدا أبا حنيفة ـ لم تكن سوى مروّجة وشارحة للمذهب الفقهي الحنفي، ولم تأت بأشياء جديدة.

المذهب الفقهي الثاني لأهل السنة هو المذهب المالكي الذي أسسه مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩ هـ)(١١٢). وكانت له آراء اخرى تختلف عن آراء ابي حنيفة لاسيما في مجال استخدام الرأي والقياس الفقهي في تحديد الحكم الشرعي، وسعى لعرض آرائه الفقهية من خلال تأليف كتاب «الموطأ» باسلوب فقهي حديث. وانبرى مالك في هذا الكتاب لنقل الحديث اولاً، ثم فتوى فقهاء المدينة، ثم رأيه. ويعتقد انه لا يمكن الاقبال على الرأي والقياس مع وجود المستند الروائي للأحكام الشرعية(١١٣). وانتشر المذهب المالكي في اجزاء من شمال أفريقيا، ومصر، والأندلس بشكل تدريجي.

أهم فقهاء هذا المذهب:

ابو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي؛ ابو عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم؛ أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري؛ ابو محمد عبد الله بن عبد الحكيم؛ الأصبغ بن الفرج الحموي؛ ابو الحسن علي بن زياد التونسي؛ أسد بن الفرات؛ عبد السلام بن سعيد الطوخي؛ احمد بن المعذل بن غيلان العبدي؛ ابو اسحاق اسماعيل بن إسحاق القاضي؛ ابو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله، محمد بن عبد الله بن عبد الحكيم؛ محمد بن ابراهيم بن زياد؛ ابو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبي؛ عيسى بن دينار؛ يحيى بن يحيى بن كثير الليثي؛ عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي(١١٤).

المذهب الفقهي الثالث لأهل السنة هو المذهب الشافعي الذي أسسه ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)(١١٥). وكان على وفاق مع المذهبين الحنفي والمالكي وسعى لايجاد ارتباط بين المباني والقواعد المختلفة لهذين المذهبين، وتقديم فقه جديد على هذا الأساس(١١٦). كما عبّر في نفس الوقت عن معارضته

للاستحسان الحنفي والاستصلاح المالكي. له «الرسالة» في اصوله الفقهية. ذاع الفقه الشافعي بمصر على يد صلاح الدين الأيوبي(١١٧)، ولديه اتباع في مكة والعراق(١١٨).

من أهم فقهاء المذهب الشافعي:

ابو علي بن الحسين بن علي الكرابيسي؛ ابو سعيد الأنماطي؛ ابو العباس أحمد بن عمر السريج؛ الحسن بن محمد الزعفراني البغدادي؛ ابو ثور ابراهيم بن خالد بن اليمان البغدادي؛ محمد بن نصر المروزي؛ الجنيد البغدادي؛ النسائي؛ ابن ابي داود السجستاني؛ ابو عوانة الاسفرايني؛ ابن زياد النيشابوري؛ ابو سعيد الحسن بن أحمد الاصطخري؛ ابن القاص الطبري البغدادي؛ ابو نصر الجويقي النسفي؛ أبو بكر الخصيبي الإصفهاني(١١٩).

المذهب الفقهي الرابع هو المذهب الحنبلي الذي أسسه أحمد بن حنبل بن هلال الدهلي الشيباني (١٦٤ـ٢٤١هـ)(١٢٠). ويعدُّ أحمد إمام الحنابلة ومن كبار القادة الفكريين لأصحاب الحديث. قرأ على الشافعي(١٢١). واستقطب اهتمام الآخرين من خلال مسنده في الحديث المؤلف من ثلاثين ألف حديث(١٢٢).

تبلور الفقه الحنبلي على أساس الكتاب، والسنة، وفتوى الصحابة، والقياس، والاستحسان، والمصالح، والذرائع(١٢٣). ووجد مذهبه أتباعاً له في الحجاز بشكل رئيس.

من أشهر فقهاء هذا المذهب: ابو بكر أحمد بن محمد بن هانئ المعروف بابن الأثرم؛ أحمد بن الحجاج المروزي؛ إسحاق بن ابراهيم المعروف بابن واهوية؛ ابو علي محمد بن احمد بن ابي موسى الهاشمي؛ ابو اسحاق ابراهيم بن عمر البرمكي؛ ابو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي؛ ابو الوفاء علي بن عقيل الفقري؛ عبد الوهاب بن أبي الفرج؛ ابن هبيرة؛ ابو محمد بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني؛ ابن الجوزي؛ ابو الفرج عبد المنعم بن أبي الفتح عبد الوهاب؛ ابو بكر محمد بن عبد الغاني المعروف بابن نقطة؛ أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن قاسم المشهور

بابن تيمية، أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية؛ ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقديسي؛ ابو عبد الله محمد بن ابي بكر المشهور بابن قيّم الجوزية(١٢٤).

الأمر الذي لابد من التنويه اليه هو اننا نلاحظ آراء مختلفة بل ومتضاربة احياناً فيما نقله تلامذته عنه ـ أي عن أحمد ـ حتى اننا قد نجد له أربعة أو خمسة آراء في مسألة واحدة أحياناً وذلك لمعارضته لجمع وكتابة آرائه(١٢٥).

بعد هذا الإمام الرابع من أئمة الفقه السني، فقد الفقه السنّي حيويته، واتجه اهتمامه منذ القرن الرابع الهجري وحتى القرن الثالث عشر الهجري نحو شرح، وتفسير، وتحشية الآثار. ولم يضف فقهاء هذه المذاهب أي انجاز جديد. وبذلك تحول الاجتهاد في فقه أهل السنّة الى تقليد هؤلاء الأربعة.

ورغم انّ اقتصار الاجتهاد على هذه الشخصيات الأربع غير مدعم بأي استدلال عقلي ونقلي، لكنّ الأمر الذي لاشك فيه هو انّ إجماعاً ظهر بهذا الخصوص تدريجياً انطلاقاً من دوافع سياسية وبفعل نشاطات الحاكمين، لذلك ليس من السهولة اختراق هذا الإجماع(١٢٦).

ومنذ القرن الثالث عشر تقريباً وفي أعقاب التحولات الكبيرة التي شهدها العالم الاسلامي، اندفع بعض فقهاء اهل السنة للتشكيك في ضرورة اتباع آراء الأئمة الأربعة. وأدرك فقهاء اهل السنة تدريجياً انه لا يوجد أي دليل عقلي ونقلي متقن ومعتبر على التقليد، وبمقدورهم الاجتهاد في المسائل على غرار الفقهاء الأربعة. ويُعدّ الاهتمام بآراء فقهاء الشيعة وإعلان جواز الأخذ بها ـ كجواز الأخذ بفقه الفقهاء الأربعة ـ من قبل مفتي مصر الكبير الشيخ أحمد شلتوت، خطوة كبرى في هذا الاتجاه.

من الجدير بالذكر، انه توجد مذاهب اخرى الى جانب المذاهب التي أشرنا اليها، بعضها جزء من المذاهب الشيعية كالزيدية والاسماعيلية والتي لديها فقه وأتباع، وبعضها مستقلة كالمذهب الأباضي الذي يعد من بقايا الخوارج(١٢٧). اما

المذهب الاوزاعي المنسوب للامام الاوزاعي (ت ١٥٠هـ)، ومذهب سفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، ومذهب ليث بن سعد (ت ١٧٥هـ)، ومذهب ابن جرير الطبري (ت ٣٠٠هـ)، ومذهب داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، فهي مذاهب سنية لم تستمر طويلاً لقلّة اتباعها(١٢٨).

يُعدّ المذهب الزيدي ذا موقع متميز بين هذه المذاهب لكثرة اتباعه وعلمائه ومحدثيه وفقهائه والمؤلفين فيه. ومن آثار هذا المذهب: المجموع(١٢٩)، المنسوب لزيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وجامع الأحكام في الحلال والحرام تأليف يحيى بن الحسين (٢٤٥ـ٢٩٨هـ)، والفقه تأليف احمد بن يحيى (٢٧٥ـ٣٢٥هـ)، والجامع الكافي في فقه الزيدية تأليف محمد بن علي الحسني، والمنهاج الجلي في فقه زيد بن علي تأليف محمد بن مطهر الحسني، وشرح جامع الأحكام تأليف علي بن بلال الآملي، والفتاوى المنصورية تأليف يحيى بن حمزة الحسني (ت ٧٤٩هـ)، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ومعيار العقول في علم الاصول، وعيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار تأليف احمد بن يحيى المرتضى (٧٧٥ـ٨٤٠هـ)، والروض الحافل في شرح الكافل تأليف ابراهيم بن محمد، والمدخل، والذريعة، والتقرير تأليف حسين بن بدر الدين محمد (٥٨٢ـ٦٦٢هـ)، وضوء النهار في شرح الأزهار تأليف حسين بن احمد (ت ١٠٤٨هـ)، والدرر البهية والسيل الجرار ونيل الأوطار تأليف محمد بن علي الشوكاني، والروض النضير في شرح المجموع الكبير تأليف حسين بن أحمد الحيمي (ت ١٢٢١هـ)(١٣٠).

بعد المذهب الزيدي بفاصل كبير، يمكن الاشارة الى المذهب الظاهري المنسوب الى داود بن علي الظاهري، نظراً لقلّة اتباعه والذين لا يكاد يكون لهم وجود في هذا اليوم. وجُل فقه هذا المذهب مستقى من كتاب المحلى الشهير تأليف احمد بن حزم الظاهري، الذي يُعزى اليه قوام هذا المذهب واستمراره(١٣١).

تطورات علم اصول الفقه

يُعدّ اصول الفقه، أحد العلوم الاسلامية التي دوِّنت لادراك واستنباط الأحكام والقوانين الاسلامية من مصادرها الرئيسة. هذا العلم ومع انـه مـرتبط بـالعلوم الأدبية، وعلم اللغة، والكلام، والمنطق، والفلسفة، إلّا انه حظي باهتمام مستقل من حيث اختلاف هدفه عن هذه العلوم.

علم اصول الفقه، اجتاز تسع مراحل منذ تأسيسه والى هذا اليوم:

١ ـ مرحلة التأسيس: يعتقد بعض المحققين انّ الشـافعي هـو المـؤسس لهـذا العلم(١٣٢)، فيما يتحدث آخرون عن أنّ محمد بن الحسن الشيباني هو أول من ألّف كتاباً اصولياً(١٣٣). وهناك من يرى انّ ابا حنيفة هو الشخص الاول(١٣٤) بـينما يرى المحققون الشيعة ان الامام الباقر عليه السلام والامام الصادق عليه السلام هما المـؤسسان لعلم الاصول(١٣٥).

بعض الباحثين المعاصرين يعتبرون وجهات النظر هذه، قابلة للانتقاد، ويرون ان استخدام القواعد الاصولية ـولو بشكل بسـيط ـ كـان مـتداولاً مـنذ صـدر الاسلام(١٣٦)، مقدّمين لاثبات آرائهم بعض الأدلة المقبولة.

٢ ـ مرحلة بداية التصنيف: في هذه المرحـلة تحـقق لمسـائل عـلم الاصـول الاستقلال، بينما كانت تُطرح في السابق خلال المسائل الفقهية(١٣٧).

يعتقد البعض انّ أول تصنيف في علم الاصول يعود لهشام بن الحكـم، شـيخ متكلمي الامامـيـة، ويتمثل في كتاب «الألفاظ ومباحثها». ومـن بعده روى يونس بن عبد الرحمن كتاب «اختلاف الحديث» عن الامام موسى بن جعفر(١٣٨) عليه السلام. غير أنّ البعض ومع اعترافهم بتقدم هذين الرجلين، يؤكد على انّ الشافعي أوجد ترتيباً بديعاً من خلال تأليفه لكتاب الاصول(١٣٩).

٣ ـ مرحلة اختلاط علم الاصول بعلم الكلام: في هذه المرحلة التي يخـتص

معظمها بأهل السنة، دخل متكلمو أهل السنة لاسيما المعتزلة، الى أبواب علم الاصول، وحرفوه عن مساره الأصلي ـ الذي كان يتمثل في استنباط الأحكام الفرعية ـ الى حد بعيد. واصول أهل السنة هي في الحقيقة استمرار لهذه المرحلة، ولم يطرأ عليها تغيير أساسي(١٤٠).

من أهم آثار هذه المرحلة: الآراء الاصولية لأبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (ت ٣٠٣هـ)؛ الآراء الاصولية لأبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ) الاصول تأليف ابي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ)؛ اصول الفقه لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)؛ العمد، والمغني تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الأسد آبادي (ت ٤١٥هـ) التحصيل لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي الاسفرايني (ت ٤٢٩هـ) تقويم الأدلة لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، القاضي الحنفي (ت ٤٣٠هـ) المعتمد تأليف أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) الأحكام في اصول الاحكام لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) المستصفى لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)؛ الاحكام في اصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي (ت ٦٣١هـ) منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)(١٤١).

ظهرت بين الشيعة آثار مهمة ايضاً منها: الخصوص والعموم، وكذلك إبطال القياس، وكلاهما لأبي سهل إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي (القرن ٣)؛ خبر الواحد والعمل به لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي (القرن ٣)؛ نقض اجتهاد الرأي لأبي سهل النوبختي؛ إبطال القياس لأبي منصور صرام النيشابوري (ق ٣)؛ مسائل الحديثين المختلفين لمحمد بن أحمد بن داود؛ كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس لمحمد بن احمد بن الجنيد (ت ٣٨١هـ)(١٤٢).

٤ـ مرحلة الكمال والاستقلال المجدد: وتنفرد هذه المرحلة بالشيعة ففي هذه المرحلة تكامل علم الاصول ونضج تدريجياً وتحرر الى حد ما من الامتزاج بمسائل علم الكلام. وظهرت آثار مهمة لابن ابي عقيل(١٤٣)، والاسكافي، ومحمد

بن أحمد بن الجنيد(١٤٤)، والشيخ المفيد(١٤٥)، والكراجكي(١٤٦)، والسيد المرتضى علم الهدى(١٤٧)، والشيخ الطوسي(١٤٨)، ساعدت على تكامل علم الاصول. ومن خصوصيات هذه المرحلة ـ فضلاً عن تخلص الاصول نسبياً من الكلام ـ استحكام المباني وقوة الاستدلال(١٤٩).

٥ ـ مرحلة جمود الاستنباط وتوقف علم الاصول: أدى النبوغ العلمي الذي كان عليه الشيخ الطوسي، الى بقاء آرائه واصوله في شتى العلوم بما فيها الاصول بدون منازع علىٰ مدى قرن كامل(١٥٠). ورغم وجود محققين آخرين كحمزة بن عبد العزيز المعروف بسلار مؤلف كتاب التقريب، وسديد الدين الحمصي الرازي مؤلف كتاب المصادر وكذلك كتاب التبيين والتنقيح، وابي المكارم ابن زهرة مؤلف كتاب غنية النزوع، إلّا انّ آثارهم كانت تغلب عليها روح تقليد آثار الشيخ الطوسي لاسيما في غنية ابن زهرة(١٥١). اي انّ الاستنباطات الفقهية بشكل عام كانت واقعة تحت تأثير استنباطات الشيخ الطوسي.

٦ ـ مرحلة النهضة المجددة: بدأت هذه المرحلة بظهور محمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)(١٥٢)، وظهر فيها محققون بارزون على غراره مثل: نجم الدين جعفر بن حسين، المعروف بالمحقق الحلي(١٥٣)؛ الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي(١٥٤)؛ محمد بن الحسن المشهور بفخر المحققين(١٥٥)؛ الفاضل المقداد(١٥٦)؛ الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي(١٥٧)؛ محمد حسن بن زيد الدين(١٥٨)؛ ابن الشهيد الثاني محمد بن الحسين العاملي المشهور بالشيخ البهائي(١٥٩)، وألّف هؤلاء كتباً عديدة وقيمة. من أهم ملامح هذه المرحلة إحياء روح الاجتهاد من جهة، وشرح وتلخيص كتب القدماء والتعليق عليها من جهة اخرى، فضلاً عن ادخال بعض مسائل فن المنطق الى علم الاصول(١٦٠).

٧ ـ مرحلة ضعف علم الاصول: أدى نمو النزعة الإخبارية في مجتمع الشيعة العلمي وظهور محمد أمين الاستر آبادي (ت ١٠٣٣هـ) وتأليفه للفوائد المدنية(١٦١) الى فقدان علم الاصول لبريقه السابق. ومع ذلك ظهر في هذه المرحلة

محققون مثل: الفاضل الجواد (ت منتصف القرن ١١هـ)(١٦٢)، وسلطان العلماء (ت ١٠٦٤هـ)(١٦٣)، والفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ)(١٦٤)، وملا صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ)(١٦٥)، وملا خليل القزويني (ت ١٠٨٩هـ)(١٦٦)، وجمال الخوانساري (ت ١١٢٥هـ)(١٦٧). وقد حافظ هؤلاء في كتاباتهم على تراث الاصول السابقة. وكان الصراع بين الاخباريين والاصوليين على أشده في هذه المرحلة(١٦٨).

٨ـ المرحلة الجديدة لعلم الاصول: بظهور وحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ)(١٦٩) استطاع علم الاصول ان يطوي طريق تكامله تدريجياً. وأفلح مع تلامذته في الرد على جميع شبهات الاخباريين واتهاماتهم ببراعة علمية فائقة، وبذلوا جهوداً حثيثة في طريق إثبات انّ استنباط المسائل الفرعية بحاجة الى قواعد اصولية.

من أبرز شخصيات هذه المرحلة: السيد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ)(١٧٠)؛ كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ)(١٧١)؛ ميرزا ابو القاسم القمي (ت ١٢٣١هـ)(١٧٢)؛ الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (ت ١٢٣٤هـ)(١٧٤).

تلامذة بعض هذه الشخصيات أعلاه كالسيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٤٠هـ)(١٧٥)، وشريف العلماء (ت ١٢٤٥هـ)(١٧٦)، وملا أحمد النراقي (ت ١٢٤٥هـ)(١٧٧)، والشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم (ت ١٢٤٨هـ)(١٧٨)، والشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)(١٧٩)، صنفوا الكثير من الآثار القيمة(١٨٠).

٩ـ المرحلة المعاصرة: تمثل هذه المرحلة ذروة كمال علم الاصول. وبدأت بظهور الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)(١٨١)، ثم استمر بها تلامذته بجهودهم المكثفة. ولا يمكن قياس ما تحقق من تقدم لعلم الاصول في هذه المرحلة بالمراحل التي سبقته قط. كما اصبحت الدراسات الاصولية كثيرة وعميقة جداً إنْ من حيث النوعية وإنْ من حيث الحجم(١٨٢).

أعظم اصوليي هذه المرحلة فضلاً عن الشيخ الأنصاري:

ميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ)(١٨٣)، ميرزا موسى التبريزي(١٨٤)؛ ميرزا محمد حسن الآشتياني (ت ١٣١٩هـ)(١٨٥)؛ آخوند محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)(١٨٦)؛ الشيخ محمد حسين النجفي الاصفهاني المعروف بالكمباني (ت ١٣٦١هـ)(١٨٧)؛ آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)(١٨٨)؛ ميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٦٥هـ)(١٨٩)؛ الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت ١٣٥٥هـ)(١٩٠)؛ ميرزا علي الايرواني(١٩١)؛ السيد محسن الحكيم (ت ١٩٧٠م)(١٩٢)؛ السيد حسن الموسوي البجنوردي (ت ١٣٩٥هـ)(١٩٣)؛ السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٩٩٢م)(١٩٤)؛ السيد محمد باقر الصدر (استشهد ١٩٨٠م)؛ الامام روح الله الموسوي الخميني (ت ١٩٨٩م)(١٩٥).

ننهي كلامنا في هذا الفصل بعبارة للاستاذ الشهيد مرتضى المطهري يقول فيها: لا يوجد بين العلوم الاسلامية، علم حيوي ومتغير ومتحول كعلم الاصول(١٩٦).

هوامش الفصل الرابع:

١ـ محمد حسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، آل البيت، ١٤١٢هـ، ج ١٨، ص ٤١.

٢ـ وردت تقارير بهذه الاختلافات الفكرية والعقائدية في كتب الرجال الشيعية. كمثال راجع: محمد الكشي، معرفة الرجال، تحقيق حسن مصطفوي، مشهد، ١٩٦٩، ص ٢٧٩ـ ٨٠، ٤٨٣، ٤٨٨، ٤٩٨ـ ٤٩٩، ٥٠٦.

٣ـ حول حياة كل شخصية من هذه الشخصيات، راجع: محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣.

٤ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ترجمة محمد آصف فكرت، مشهد، آستان قدس رضوي، مؤسسة البحوث الاسلامية، ١٩٨٩، ص ٣٦ـ ٣٧.

٥ـ فقه هذه المجموعة من المحدثين كان عبارة عن مجموعة من الأحاديث التي رتبت موضوعياً مع حذف أسانيد هذه الأحاديث في بعض الأحيان. راجع: الكليني، الكافي في الفروع.

٦ـ مؤلف كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» الذي كان يُعدّ من أشهر المراجع الفقهية في القرنين الرابع والخامس. راجع: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٩، ص ٦٩.

٧ـ ابو علي محمد بن احمد بن جنيد الكاتب الاسكافي، مفكر القرن الرابع ومؤلف «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و «الأحمدي في الفقه المحمدي».

٨ـ ابن عقيل لا يعتبر الأحاديث غير المسلَّم بها (اخبار الآحاد) حجة كما هو الحال عند المتكلمين، الا ان ابن الجنيد يقول بحجية تلك الأحاديث على غرار أصحاب الحديث. راجع: المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

٩ـ هبّ لمجابهة الاسلوب الفقهي لابن الجنيد ـ استاذه ـ بشدة. كنموذج، راجع: مفيد

المسائل الصاغانية والمسائل السروية.

١٠ـ مؤلف العديد من الآثار، مثل: جوابات المسائل الموصلية الثالثة؛ رسالة في الرد على اصحاب العدد؛ رسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد؛ الانتصار؛ المسائل الناصريات.

١١ـ تقي الدين بن نجم الدين الحلبي (ت ٤٤٧هـ)، مؤلف كتاب «الكافي في الفقه».

١٢ـ مؤلف كتاب «المراسم العلوية والأحكام النبوية».

١٣ـ مؤلف كتب: المهذب؛ الجواهر؛ شرح جمل العلم والعمل.

١٤ـ حول هذه الشخصيات، راجع: محسن الامين العاملي، اعيان الشيعة.

١٥ـ حوله، راجع: محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، طهران، ١٣٧٧هـ.

١٦ـ توفي بعد ٥١٥هـ، ومؤلف: شرح النهاية؛ المرشد الى سبيل التعبد.

١٧ـ تلميذ الشيخ الطوسي، ومؤلف: اصباح الشيعة بمصباح الشريعة.

١٨ـ مؤلف: إشارة السبق الى معرفة الحق.

١٩ـ مؤلف: المنتخب من مسائل الخلاف.

٢٠ـ حول هذه الشخصية وآثارها، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، «ابن حمزة»، (احمد باكتجي)، ص ٣٦٧.

٢١ـ مؤلف «فقه القرآن»، وعدة شروح على «النهاية».

٢٢ـ مؤلف: الاصباح.

٢٣ـ مؤلف: متشابه القرآن ومختلفه.

٢٤ـ محسن الامين العاملي، سابق، ج ١٠، ص ١٠٥.

٢٥ـ حوله، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «آل زهرة»، (صادق سجادي)، ص ١٥.

٢٦ـ حول ابن ادريس، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «ابن ادريس»، (السيد مصطفى المحقق الداماد)، ص ٧١٨.

٢٧ـ السيد حسن المدرسي الطباطبائي، الأرض في الفقه الاسلامي، طهران، ١٩٨٣، ج ١، ص ٦٢.

٢٨ـ محسن الأمين العاملي، سابق، ج ٤، ص ٨٩.

٢٩ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٩٦.

٣٠ـ عبد الله أفندي الاصفهاني، رياض العلماء، تحقيق أحمد الحسيني، قم، ١٤٠١هـ، ج ١، ص ١٤٦.

٣١ـ محسن الأمين، سابق، ج ٨،ص ١٠٠.

٣٢ـ عباس القمي، هدية الأحباب، طهران، امير كبير، ١٩٨٤، ص ٢٢٨.

٣٣ـ محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ٥٩.

٣٤ـ عباس القمي، سابق، ص ٦٥.

٣٥ـ دائرة معارف التشيع، ج ١، المدخل، ص ٣٦١.

٣٦ـ حوله، راجع: المقداد بن عبد الله الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن، ١٣١٣هـ.

٣٧ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، «ابن فهد الحلي»، (حسن الأنصاري)، ص ٤٣١.

٣٨ـ محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٣٦٣.

٣٩ـ مؤلف: غاية المرام؛ كشف الالتباس؛ جواهر الكلمات. راجع: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٥.

٤٠ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٥.

٤١ـ محسن الأمين، سابق، ج ٢، ص ١٤١.

٤٢ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ١٤٣.

٤٣ـ عباس القمي، سابق، ص ٢٥٤.

٤٤ـ محسن الأمين، سابق، ج ٦، ص ٥٦.

٤٥ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ١٧.

٤٦ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ٢٣٤.

٤٧ـ نفس المصدر، ص ١٨٩.

٤٨ـ عباس القمي، سابق، ص ١٧٠.

٤٩ـ محسن الأمين، سابق، ص ٤٦٧.

٥٠ـ عباس القمي، سابق، ص ١٣٧.

٥١ـ نفس المصدر، ص ٢٢٨.

٥٢ـ احمد بن محمد الاردبيلي، زبدة البيان، المقدمة.

٥٣ـ مؤلف الأثر الشهير «مدارك الأحكام» في الفقه.

٥٤ـ مؤلف: منتقى الجمان.

٥٥ـ مؤلف: جامع الفوائد. حول رأيه الخاص في خبر الآحاد، راجع: المجلسي، روضة المتقين، ج ١، ص ٢٠.

٥٦ـ مؤلف: كفاية الأحكام؛ ذخيرة المعاد.

٥٧ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، «الاسترآبادي، محمد امين»، (حسن الانصاري).

٥٨ـ مؤلف كتب علمية في شتى الحقول مثل كتاب «مفاتيح الشرائع» في الفقه. حول اسلوبه الفقهي، راجع: المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٧.

٥٩ـ مؤلف كتاب «الحدائق الناضرة» الكبير. هذا الفقيه ورغم إخباريته، اتخذ اسلوباً معتدلاً وأخذ ببعض استدلالات الاصوليين.

٦٠ـ مؤلف: تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. طُبع هذا الكتاب حديثاً في ٢٠ جزءاً.

٦١ـ مؤلف: غاية المرام؛ كشف الأسرار.

٦٢ـ محمد باقر بن محمد أكمل (ت ١٢٠٥هـ). من آثاره: الفوائد الجابرية، شرح مفاتيح الشرائع.

٦٣ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٦٠.

٦٤ـ محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي (ت ١٢١٢هـ). مؤلف: المصابيح؛ الدرة النجفية.

٦٥ـ مؤلف «مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة» في ١٠ أجزاء.

٦٦ـ مؤلف «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء». حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٤، ص ٩٩.

٦٧ـ مؤلف «رياض المسائل»، في الفقه.

٦٨ـ مؤلف العديد من الكتب، مثل: جامع الشتات؛ غنائم الأيام؛ مناهج الأحكام. حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٢، ص ٤١١.

٦٩ـ مؤلف «مقابس الأنوار». راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٣، ص ٢٨٣.

٧٠ـ مؤلف «المناهل في الفقه». راجع: محسن الأمين، ج ٩، ص ٤٤٣.

٧١ـ مؤلف «مستند الشيعة ومناهج الأحكام» في الفقه. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٣، ص ١٨٣.

٧٢ـ مؤلف «مطالع الأنوار». راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٥، ص ١٨٨.

٧٣ـ مؤلف «انوار الفقاهة» راجع: محسن الأمين، ص ٣٥.

٧٤ـ مؤلف موسوعة فقهية كبرى بإسم «جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام»، في ٤٣ جزءاً. حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٦٤؛ كذلك مقدمة ج ١، جواهر الكلام.

٧٥ـ لديه العديد من الآثار مثل: المتاجر؛ الطهارة، الصلاة؛ الخمس؛ فضلاً عن عدة قواعد فقهية. حوله، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ١١٧.

٧٦ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٦١.

٧٧ـ مؤلف: الالتقاطات؛ الغضب، الارث، الغصب؛ إحياء الموات، وغيرها. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٤، ص ٥٥٩.

٧٨ـ يوجد تقرير بدروسه بإسم «القواعد الحسنية» اعدّه الحسن بن إسماعيل الرضوي، راجع: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٧، ص ١٨٢.

٧٩ـ مؤلف الكتابين القيمين التاليين: مصباح الفقيه، وحاشية المكاسب. حوله، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٧، ص ١٩.

٨٠ـ مؤلف: تكملة التبصرة؛ اللمعات النيرة؛ كتاب القضاء (تقرير دروسه بواسطة ابنه محمد المعروف بـ آقا زاده)؛ حاشية المكاسب. له انتقادات في الموارد التي للشيخ الانصاري رأي فيها. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٥.

٨١ـ مؤلف «العروة الوثق» الشهير. له ايضاً: حاشية المكاسب؛ رسالة في منجزات المريض. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ٩٤٣.

٨٢ـ طُبع تقرير درسه حول صلاة الجمعة على يد محمد كاظم الشيرازي. من آثاره الاخرى: حاشية المكاسب.

٨٣ـ من آثاره: قاعدة لا ضرر؛ رسالة في اللباس المشكوك. كما طُبع تقرير درسه في الصلاة من قبل اثنين من أبرز تلامذته هما محمد تقي الآملي، ومحمد علي الكاظميني، وكذلك تقريره في المكاسب من قبل محمد تقي الآملي، وموسى الخوانساري.

٨٤ـ من آثاره الاخرى: الصلاة. كما طُبع درسه في موضوع النكاح على يد محمود الآشتياني.

٨٥ـ من آثاره: شرح تبصرة المتعلمين؛ رسالة في اللباس المشكوك؛ روائع الأمالي؛ كتاب القضاء.

٨٦ـ مؤلف: الإجازة؛ حاشية المكاسب؛ رسالة في الحق والحكم؛ رسالة في حكم أخذ الأجرة على الواجبات؛ رسالة في صلاة المسافر.

٨٧ـ مؤلف الأثر الشهير «وسيلة النجاة». كتاب «تحرير الوسيلة» للامام الخميني، عبارة عن اعادة نظر واكمال لهذا الأثر على أساس رؤاه.

٨٨ـ من آثاره التي طُبعت على شكل تقارير دروسه: نهاية التقرير على يد محمد الموحدي اللنكراني؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر على يد حسين علي المنتظري؛ زبدة المقال في خمس النبي والآل على يد عباس أبي ترابي.

٨٩ـ مؤلف اول شرح استدلالي على «العروة الوثق» بإسم «مستمسك العروة الوثق»؛ نهج الفقاهة؛ دليل الناسك.

٩٠ـ طُبع تقرير دروسه في موضوع الحج، في خمسة أجزاء بإسم «الحج» من قبل محمد ابراهيم الجناتي.

٩١ـ مؤلف: القواعد الفقهية، في ٧ أجزاء؛ تعليقة العروة الوثق.

٩٢ـ طُبعت له العديد من تقارير دروسه: التنقيح في شرح العروة الوثق: علي الغروي

التبريزي؛ دروس في فقه الشيعة: مهدي الخلخالي؛ الدرر الغوالي في فروع العلم الاجمالي: رضا لطفي؛ سند العروة الوثق: مرتضى البروجردي؛ مصباح الفقاهة: محمد علي التوحيدي؛ محاضرات في الفقه الجعفري: السيد علي الشاهرودي.

٩٣ـ مؤلف كتاب «الخمس».

٩٤ـ مؤلف «مصباح الهدى في شرح العروة الوثق»، طُبع منه ١٢ جزءاً حتى الآن.

٩٥ـ مؤلف «جامع المدارك في شرح المختصر»، في ٧ أجزاء.

٩٦ـ لديه العديد من الآثار الفقهية منها: كتاب الطهارة في ٣ أجزاء؛ كتاب البيع في ٥ أجزاء، المكاسب المحرمة في جزءين؛ تحرير الوسيلة في جزءين؛ رسالة في قاعدة لا ضرر؛ رسالة في التقية؛ كتاب الخلل في الصلاة.

٩٧ـ مؤلف العديد من الكتب الفقهية مثل: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الذي طُبع منه الى اليوم عشرة أجزاء.

٩٨ـ مؤلف إرشاد الطالب.

٩٩ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ميرزا حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة؛ جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢، ص ٤٧ـ٤٨.

١٠٠ـ لمزيد من المعلومات، راجع: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤٠٨هـ (أربعة أجزاء).

١٠١ـ لمزيد من المعلومات، راجع: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة.

١٠٢ـ راجع كتبه التالية: الانتفاضات خلال القرن الأخير؛ التعليم والتربية في الاسلام؛ الاسلام ومقتضيات الزمان.

١٠٣ـ لديه كتابان بهذا الشأن هما: نظام الحكم والادارة في الاسلام، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م؛ في الاجتماع السياسي الاسلامي، قم، دار الثقافة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٠٤ـ محمد خضري بيك، تاريخ التشريع الاسلامي، بنارس، ادارة البحوث الاسلامية،

١٤٠٣هـ، ص ٥.

١٠٥ـ ابو الفضل عزتي، ظهور وتطور القوانين الاسلامية، ١٩٧٧، ص ٥١.

١٠٦ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، «ابو حنيفة»، (أحمد باكتجي)، ص ٣٧٩.

١٠٧ـ بوجينا غيانه، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها، بيروت، المكتب التجاري للطباعة، ١٩٦٦، ص ١٧٣؛ قيس آل قيس، الايرانيون والأدب العربي، طهران، مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، ١٩٨٣، ج ٥، ص ٤.

١٠٨ـ قيس آل قيس، سابق، ص ٥ ـ ٤.

١٠٩ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «ابو يوسف»، (احمد باكتجي).

١١٠ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٦٦.

١١١ـ حول ترجمة فقهاء الحنفية وآثارهم، راجع: قيس آل قيس، سابق، ج ٥، رجال فقه الحنفية.

١١٢ـ راجع: محمد ابو زهرة، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٣١هـ.

١١٣ـ كاظم مدير شانجي، علم الحديث، مشهد، جامعة الفردوسي، ١٩٧٥، ص ٣٦.

١١٤ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٦٩ فما بعد.

١١٥ـ محمد ابو زهرة، الامام الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

١١٦ـ ج.م. عبد الجليل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، ١٩٩٤، ص ١٧٥.

١١٧ـ قيس آل قيس، سابق، ج ٥، ص ٥.

١١٨ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٤.

١١٩ـ للاطلاع على ترجمة فقهاء الشافعية وآثارهم، راجع: قيس آل قيس، سابق، ج ٤، رجال فقه الشافعية.

١٢٠ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «احمد بن حنبل»، (احمد باكتجي).

١٢١ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٧.

١٢٢ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٥٥.

١٢٣ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

١٢٤ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٨، ٤٣٢ فما بعد.

١٢٥ـ كمثال، راجع: ابن هبيرة، الافصاح عن معاني الصحاح، حلب، المكتبة الحلبية، ١٩٤٧، ج ١، ص ٥٤.

١٢٦ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧١ـ٨٣.

١٢٧ـ راجع: موسوعة الفقه الاسلامي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ١٣٩٠هـ، ج ١، ص ٣٢؛ صبحي الصالح، النظم الاسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص ٢٠٧؛ صبحي رجب محمصاني، فلسفة التشريع في الاسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨٠، ص ٦٩ـ ٧٠.

١٢٨ـ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، بيروت، عمان، مؤسسة الرسالة، مكتب البشائر، ط ١١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص ١٤٨.

١٢٩ـ نفس المصدر.

١٣٠ـ موسوعة الفقه الاسلامي، سابق؛ الحيمي؛ الروض النضير؛ المقدمة؛ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، ص ٥٩ـ ٦٤؛ علي بن عبد الكريم شرف الدين؛ الزيدية نظرية وتطبيق؛ العصر الحديث، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ٢٠١ فما بعد؛ فؤاد سزكين؛ تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ٣٥٣.

١٣١ـ مصطفى الزلمي، اسباب اختلاف الفقهاء في أحكام الشريعة، بغداد، الدار العربية، ١٣٩٦هـ، ص ٥٦.

١٣٢ـ راجع: ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٠.

١٣٣ـ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧٨.

١٣٤ـ محسن الشفائي، ملاك اصول الاستنباط، ١٩٧٤، ص ٩. ينقل هذه النظرية عن السيوطي.

١٣٥ـ كمثال، راجع: حسن بن هادي الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، بغداد، شركة النشر والطباعة العراقية، ١٣٨١هـ.

١٣٦ـ راجع: ابو القاسم الكرجي، مقالات حقوقية، ج ٢، ص ١١٣ـ ١١٧.

١٣٧ـ نفس المصدر، ص ١٢٠.

١٣٨ـ السيد حسن الصدر، سابق، ص ٣١١.

١٣٩ـ محمد ابو زهرة، سابق، ص ٨.

١٤٠ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٢١.

١٤١ـ للاطلاع على تفاصيل هذه الآثار، راجع: نفس المصدر، ص ١٢٢ـ ١٢٥.

١٤٢ـ نفس المصدر، ص ١١٢.

١٤٣ـ يبدو أنه أول من تمسك بأصول الفقه في عصر الغيبة.

١٤٤ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٢٧.

١٤٥ـ له تصانيف كثيرة في شتى العلوم الاسلامية ومنها كتاب في اصول الفقه رواه عنه الشيخ ابو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ). راجع: السيد جواد الشبيري، «حقائق جديدة عن حياة الشيخ المفيد»، مجلة نور العلم، السنة ٣، العدد ٩، ص ١٣٥.

١٤٦ـ تلميذ الشيخ المفيد. صنّف كتاب «كنز الفوائد»، تطرق فيه الى علم الاصول ايضاً.

١٤٧ـ صنّف كتاب «الذريعة الى اصول الشيعة» وسعى لتجنب خلط المسائل الاصولية بالمسائل الكلامية.

١٤٨ـ كتب في هذا الشأن كتاب «عدة الأصول».

١٤٩ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٠.

١٥٠ـ حول تأثير الشيخ الطوسي في العلوم الاسلامية، راجع: نفس المصدر، ص ١٣١.

١٥١ـ هبّ ابن زهرة في بعض الموارد لمعارضة آراء الشيخ الطوسي.

١٥٢ـ بدأ ابن ادريس حركة جديدة بتأليف كتاب «السرائر» الذي يُعدّ أحد أهم المصادر الفقهية الشيعية. وسلط الضوء على القواعد الاصولية خلال استعراضه للآراء الفقهية. وقد خالف الآراء والمباني الفقهية والاصولية للشيخ الطوسي أكثر من اي شخص آخر. حوله،

راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «ابن ادريس»، (السيد مصطفى المحقق الداماد)، ص ٧١٨.

١٥٣ـ المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) ألّف أثرين مهمين في علم الاصول هما: نهج الوصول الى معرفة الاصول، ومعارج الأحكام.

١٥٤ـ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، ابن اخت المحقق الحلي. له في اصول الفقه المصنفات التالية: تهذيب الوصول الى علم الاصول؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول؛ نهاية الوصول الى علم الاصول (مخطوط)؛ شرح غاية الوصول؛ النكت البديعة في تحرير الذريعة؛ منتهى الوصول؛ نهج الوصول.

١٥٥ـ فخر المحققين (ت ٧٧١هـ)، له: غاية السؤول في شرح تهذيب الاصول، وشرح المبادئ في علم الاصول.

١٥٦ـ الفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ)، صنّف «شرح مبادئ الاصول».

١٥٧ـ كتاب الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ) في علم اصول الفقه هو: تمهيد القواعد.

١٥٨ـ مؤلف كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» المعروف، وكان أحد الكتب الدراسية في الحوزة العلمية الشيعية على مدى قرون لايجازه وبساطة تعابيره، وبعض المزايا الاخرى.

١٥٩ـ كتابه في هذا العلم هو: زبدة الأصول.

١٦٠ـ أبو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٥.

١٦١ـ حول تأثير هذا الكتاب على نجاحات الاخبارية، راجع: سعيد المحبي، التشيع، طهران، ١٩٩٤، ص ٩١.

١٦٢ـ مؤلف: غاية المأمول في شرح زبدة الاصول.

١٦٣ـ من آثاره: حاشية على المعالم، وهو من الكتب الاصولية المهمة؛ حاشية على زبدة الاصول. ولديه آراء جديدة في علم الاصول.

١٦٤ـ يُدعى كتاب اصوله بـ «الوافية».

١٦٥ـ ألّف شرحاً على «زبدة الاصول» للشيخ البهائي.

١٦٦ـ له شرح على «عدة الاصول» للشيخ الطوسي.

١٦٧ـ له حاشية على شرح «مختصر العضدي».

١٦٨ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٨.

١٦٩ـ وحيد البهبهاني بتأليفه كتاب «القواعد الحائرية» في مقابل «الفوائد المدنية» للاسترآبادي، نقد جميع استدلالات الاخباريين ومؤاخذاتهم نقداً علمياً. وأخرج بعض المباحث الاصولية التي دخلت الى اصول الشيعة تأثراً بأهل السنة.

١٧٠ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١، «آل بحر العلوم»، (قسم المعارف)، ص ٥٩٨. من آثاره: الفوائد في مهمات الاصول.

١٧١ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «آل كاشف الغطاء»، (حسن يوسف الأشكوري)، ص ١٠٢.

١٧٢ـ كتاب هذا العالم في اصول الفقه هو «قوانين الاصول»، وكان من الكتب الدراسية في الحوزة العلمية، وعليه العديد من الشروح والحواشي والتلخيصات.

١٧٣ـ مؤلف: رياض المسائل.

١٧٤ـ مؤلف: مقابس الأنوار.

١٧٥ـ من آثاره: المحصول؛ الوافي في شرح الوافية.

١٧٦ـ هو أستاذ الشيخ الانصاري ولديه آراء جديدة في هذا العلم. نُقلت آراؤه في مواضيع عديدة من «فرائد الاصول».

١٧٧ـ لديه آثار عديدة منها: عوائد الأيام.

١٧٨ـ مؤلف الكتاب المعروف «هداية المسترشدين».

١٧٩ـ مؤلف دائرة معارف فقهية كبرى بإسم «جواهر الكلام» التي طرح فيها آراءه الاصولية.

١٨٠ـ من الآثار الاصولية المهمة الاخرى في هذه المرحلة يمكن الاشارة الى: إشارات الاصول لمحمد ابراهيم الكلباسي، وضوابط الاصول للسيد محمد ابراهيم القزويني، وعناوين الاصول لعبد الفتاح الحسيني المراغي، والفصول في علم الاصول لمحمد حسن بن

عبد الرحيم.

١٨١ـ أثره الكبير في علم الاصول هو «فرائد الاصول» او «الرسائل»، كان محور التدريس في الحوزات العلمية الشيعية منذ ذلك اليوم والى يومنا هذا. كُتب عليه الى اليوم ما يزيد عن مائة شرح وحاشية. حول حياته، راجع: محسن الأمين العاملي، مصدر سابق، ج ١٠، ص ١١٧. طُبع ايضاً تقرير دروسه الاصولية تحت عنوان «مطارح الأنظار» على يد أبي القاسم الطهراني المعروف بـ«كلانتر».

١٨٢ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٤٦.

١٨٣ـ مؤلف «بدائع الاصول».

١٨٤ـ مؤلف «أوثق الوسائل في حاشية الرسائل».

١٨٥ـ مؤلف «بحر الفوائد».

١٨٦ـ هو من العلماء الذين طرحوا آراء جديدة في قبال الآراء الاصولية للشيخ مرتضى الانصاري. كتابه المهم الذي يحمل عنوان «كفاية الاصول»، عليه ما يزيد عن سبعين شرحاً وحاشية، ويُعدّ من الكتب الدراسية في الحوزات العلمية. وله كتاب آخر باسم «فوائد الاصول» وحاشية نقدية على «فرائد الاصول» للشيخ الأنصاري.

١٨٧ـ من آثاره الاصولية: نهاية الدراية في حاشية الكفاية؛ الاصول على نهج الحديث.

١٨٨ـ من آثاره الاصولية «مقالات الاصول». وله ايضاً تقرير مفصل بدروسه الاصولية اعدّه محمد تقي البروجردي تحت عنوان «نهاية الأفكار».

١٨٩ـ لديه قواعد وآراء جديدة في علم الاصول. طُبع له تقريران بدروسه الاصولية: الأول «أجود التقريرات» على يد السيد أبي القاسم الخوئي، والآخر «فوائد الاصول» على يد محمد علي الكاظميني.

١٩٠ـ مؤلف «درر الاصول» في جزءين.

١٩١ـ مؤلف حاشية دقيقة جداً على «كفاية الاصول».

١٩٢ـ مؤلف «حقائق الاصول».

١٩٣ـ مؤلف «منتهى الاصول».

۱۹٤ـ نُشرت له تقارير دراسية عديدة في الاصول: دراسات الاصول بواسطة السيد علي الشاهرودي؛ مصباح الاصول بواسطة السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي؛ جواهر الاصول بواسطة فخر الدين الزنجاني؛ مصابيح الاصول بواسطة علاء الدين بحر العلوم.

۱۹٥ـ نُشرت للإمام الخميني آثار اصولية عديدة منها: الرسائل، تعليقة على كفاية الاصول، وتقرير مفصل بدروسه الاصولية تحت عنوان «تهذيب الاصول» نشره جعفر السبحاني في جزءين.

۱۹٦ـ مرتضى المطهري، التعرف على العلوم الاسلامية، طهران، صدرا، ۱۹۹۰، فصل اصول الفقه، ص ۲٦۳.

الفصل الخامس

الكلام

منذ ان اختلط المسلمون بغير المسلمين كالايرانيين، والرومان، والمصريين، ظهر الاختلاف في العقائد، وهبّ المسلمون لتعلم أساليب فكرية واستدلالية جديدة من اجل مجابهة الانحرافات دفاعاً عن حياض الدين الاسلامي. ومنذ تلك الفترة الزمنية راح يُسمى هذا النمط من الاستدلالات العقلية في اصول العقائد الاسلامية بـ «علم الكلام»(١).

العامل الآخر الذي يقف خلف ظهور علم الكلام هو دخول امم في الاسلام كان لديها في أديانها ومذاهبها القديمة أفكار خاصة في صفات الله، والقضاء، والقدر، والجزاء، والعقاب. ولا شك في انّ العقائد المتعارضة بشكل صريح مع العقائد الاسلامية قد ماتت في قلوب هذه الامم، غير أنّ ذلك اللون من العقائد الاسلامية الذي يمكن ان يفسَّر بأكثر من تفسير، كانوا يميلون لتفسيره وفق عقائدهم الدينية القديمة. فالإله الذي يؤمن به اليهود، يتجسد في شكل انسان، ولا شك في انهم حينما يؤمنون بالاسلام، ينزعون نحو تلك الآيات التي تتحدث عن اذن الله وعينه ويده، والأخذ بالمعنى الظاهري لهذا النمط من الآيات(٢).

لم يكن علم الكلام موجوداً في شكل علم منظَّم، وانما كان يهتم في بادئ الأمر ببعض البحوث الاعتقادية لاسيما التوحيد، اي ذات الله وصفاته، كالارادة، والعلم، والسمع، والبصر، والايمان، والذنوب الكبيرة، والجبر، والاختيار. وبما انّ البحث كان يجري غالباً في مقابل المناهضين للعقيدة، كان الأمر ينتهي الى البحث، والجدل، والاستدلال. ولذلك كان إصطلاح «المتكلم» يُطلق على الذي يستخدم الاستدلال في الامور الاعتقادية. وعلى هذا الأساس ايضاً راح يدعى البحث والجدل في الاعتقادات واصول الدين بـ «الكلام»(٣).

علم الكلام، فضلاً عن بحثه في مواضيع الفلسفة الطبيعية والالهية، يبحث ايضاً في مواضيع اخرى من قبيل: إثبات لزوم النبوة (النبوة العامة والنبوة الخاصة)، والإمامة، والجبر والاختيار، والعدل الالهي، وكلام الله هل هو مخلوق ام قديم، والمعاد(٤).

لابد من التنويه الى انّ هذا العلم كان يُدعى في بادئ الأمر بـ «الفقه الأكبر». ورغم انّ علم الكلام عند أبي حنيفة وأمثاله واتباعه كأبي يوسف، والشافعي وبعض تلامذته البارزين، لم يكن علم كلام بالمعنى المتعارف، غير انّ المباحث الرئيسة كانت تُبحث في «الفقه الاكبر» كاصول العقائد، بينما كان يدعى البحث في الفروع بـ «الفقه الأصغر»(٥).

من كبار المتكلمين المسلمين الذين كان لهم تأثير على تبلور وظهور المذاهب الكلامية هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (٢١ ـ ١١٠هـ). وُلد في المدينة المنورة، وترعرع في البصرة وحظي بحماية الامام علي عليه السلام. وكان متشدداً في الذنوب، ويؤمن بأن جميع الأفعال والأعمال تتم تحت مسؤولية الانسان. وليس باستطاعة المذنب ان يبرئ نفسه من خلال قوله ان الله تعالى هو الخالق لجميع الأفعال. ويرى انّ هذا اللون من الاعتقاد، خاص بالجبريين. كما كان الحسن البصري على مذهب القدريّة ايضاً(٦).

أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي القبطي، كان غلاماً حرره عثمان بن عفان.

عاصر كلاً من عمر بن عبد العزيز (ت ١١٠هـ) وهشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ). ويقول ابن النديم بأن مجموعة رسائله تبلغ نحو الفي صفحة، ليست جميعها ديوانية وسياسية(٧)، وانما ذات جانب كلامي ايضاً. ويعتقد الشهرستاني بأنه من القدرية الذين يعتقدون بأنّ الانسان يعلم انّ للعالم صانعاً وانه لم يخلق من غير علة، وانّ الايمان أمر ثانوي ومعرفة مكتسبة(٨).

ابو مُحرز الجهم بن صفوان السمرقندي او الترمذي، من موالي بني راسب في خراسان، وتلميذ جَعْد بن درهم (قُتل ١١٨هـ)، ومؤسس المذهب الجهمي في اواخر العصر الاموي. ويُقال لأتباعه الجهمية، وهم يعتقدون بأنّ الايمان هو الطريق الوحيد لمعرفة الله ولا صلة له بالعبادات الاخرى. ولا يقوم أحد بأي فعل عدا الله تعالى. وخلاصة ما يذهبون اليه هو أنّ الانسان مجبر على أعماله.

هؤلاء ينكرون الصفات الأزلية على غرار المعتزلة، ويعتبرون الايمان امراً واحداً ليس فيه اي تفاضل او تفاوت. اي انّ ايمان الأمة لا يقل عن ايمان الأنبياء. كما يرون انّ الجنة والنار ليستا خالدتين. والجهمية بأفكارهم هذه، مرفوضون من قبل معظم المتكلمين(٩).

أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري (٨٠ـ١٤٤هـ)، متكلم آخر كان يعيش في البصرة. عاصر واصل بن عطاء، ثم اصبح من بعده شيخ المعتزلة. وكان مفتياً وزاهداً بارزاً من آثاره: التفسير؛ الرد على القدرية. توفي في حَرّان بالقرب من مكة(١٠).

أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، متكلم وفقيه عراقي وُلد بالكوفة عام ٨٠هـ(١١)، وهو مؤسس المذهب الحنفي. الكتاب المعروف «مسند أبي حنيفة»، يشمل مجموعة من الأحاديث التي جمعها من بعده تلامذته. وقد ترك تأثيراً جديراً بالملاحظة على اصول العقائد الاسلامية، واستمر نهجه في المذهب الماتريدي وشيوخ مذهب سمرقند. كتاب «الفقه الأكبر» الذي نسبه اليه فهرست ابن النديم(١٢)، يكشف عن علم الكلام المدرسي في مراحله الابتدائية، اما كتابه الثاني

الذي هو «الفقه الأبسط» فيحتوي اجاباته على المسائل الاعتقادية(١٣).

أبو الهذيل العلاّف البصري (١٣٥ـ٢٢٦هـ)، شيخ معتزلة البصرة. وكانت لديه معلومات واسعة في الفلسفة اليونانية، انتفع بها في أفكاره الكلامية(١٤). وكان قوياً في المجادلة حتى قيل: انه لقي صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه، فقال له ابو الهذيل: لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذا كان الانسان عندك كالزرع. قال صالح: يا أبا الهذيل انما اجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك! فقال له: كتاب الشكوك ما هو يا صالح؟

قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم انه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم انه قد كان. فقال ابو الهذيل: فشك انت في موت ابنك واعمل على انه لم يمت وإن كان قد مات ايضاً. وشك ايضاً في قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه(١٥).

أبو سهل بشر بن معتمر الهلالي الكوفي البغدادي (ت ٢١٠هـ)، متكلم معتزلي بارز، اصله من الكوفة، وكان يعيش في بغداد، ولذلك عُرِف بالبغدادي. لديه العديد من المؤلفات في الاعتدال، منها قصيدة مؤلفة من ٤٠ ألف بيت هي بمثابة ردّ على مخالفيه(١٦).

أبو سهل يعتقد بأنّ الله قادر على جعل عباده قادرين على القيام بالأعراض، لكنه لا يرى جواز ايكال امور مثل الحياة والموت والقدرة اليهم(١٧). ويعتبر الروح والجسم الحقيقة الوجودية للانسان، ويعتقد بأنّ الفعّال هو الانسان المؤلف من روح وجسم(١٨). ويقول بأنّ الذي يتوب من المعصية الكبيرة ثم يعود اليها، يستحق العقوبة الأولى ايضاً، لأنّ توبته تُقْبَل بشرط ألاّ يعود الى الذنب(١٩).

في القرن الثالث الهجري، ظهر ابو اسحاق ابراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البلخي او البصري، المعروف بالنظّام البصري او ابراهيم النظّام. ويُعدّ من أبرز شيوخ المعتزلة في البصرة، وأقوى المتكلمين. وكان شاعراً بارعاً وذا اطلاع كامل باللغة

ولا نظير له في المناظرة.

تعلّم علم الكلام في مجالس أبي الهذيل العلّاف، وركّز اهتمامه على رفض الفلسفة الدهرية. لذلك ومن خلال معرفته العميقة بهذه الفلسفة بدأ تصديه للنزعة اليونانية، ودخل في بغداد في مجادلات صاخبة مع متكلمي المرجئة والجبرية.

كان لديه جانبان كلاميان: الأول هو الغيرة على التوحيد (التوحيد الصرف)، والثاني هو الغيرة على القرآن. وكانت نزعته للدين نزعة عقلية صرفة، ولم يكن للتعصب او الرأي الشخصي اي مكان في اسلوبه الدفاعي.

مناظراته مع الدهريين نظّمت اصوله العقائدية وبلورتها، بحيث أخذ الاسلام شكلاً عجيباً لديه، وأدت معارضاته، الى إدانته من قبل الامة الاسلامية، بل وحتى من قبل بعض المعتزلة(٢٠).

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المعروف بابن الراوندي، متكلم معتزلي بارز، من بلدة «راوند» التابعة لمدينة كاشان الايرانية. وُلد في مطلع القرن الثالث الهجري. ولا تُعرف نشاطاته العقلية والعلمية بشكل دقيق لأنه لم تكن لديه فكرة ثابتة، فضلاً عن تزعزع ايمانه، والحاده. بل لا يمكن حتى تحديد الفرقة التي ينتمي اليها. ورغم ذلك أثنى عليه المسعودي، وابو حيان التوحيدي(٢١)، وابن خلكان(٢٢)، وابن النديم(٢٣). كذلك رغم انّ متكلمي أهل السنة مثل عبد القاهر البغدادي(٢٤)، وابن حزم(٢٥)، والشهرستاني(٢٦)، نسبوا اليه الإلحاد، لكنهم نقلوا عن كتابه «فضيحة المعتزلة»، الكثير في الرد على المعتزلة.

من آثاره:

١ ـ فضيحة المعتزلة، نقل ابو الحسن الخياط اجزاء كثيرة منه في كتابه «الانتصار».

٢ ـ الدامغ، كتاب ألّفه في معارضة القرآن الكريم، ونقل عنه القاضي عبد الجبار

أحمد الهمداني المعتزلي، الكثير.

٣ـ الزمرّد، كتبه في إبطال رسالة جميع الأنبياء ورفض المعجزات المنسوبة الى ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم (٢٧).

ولديه آثار اخرى مثل: التاج، ونعت الحكمة، والفريد، وقضيب الذهب، وامامة المفضول.

ابو الحسن عبد الكريم بن محمد بن عثمان المشهور بابن الخياط البغدادي، ولد نحو ٢٢٠ هـ في بغداد. وكان من مشاهير فقهاء المعتزلة ومتكلميهم. وكانت نشاطاته الكلامية مقتصرة على المباحث التي كانت تدور في أوساط معتزلة بغداد. ويُعد من أشهر العلماء الذين ردّوا على ابن الراوندي وفنّدوا آراءه، وذلك في كتابه «الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد»(٢٨).

بعد ظهور «الأشعرية»، فقدت «المعتزلة» تلك القدرة والثقة بالمستقبل، لأنّ الشيعة رفضوها، والحنابلة لم ينظروا اليها بعين الود، ولم تقبلها سائر المذاهب السنية. اذن بعد تزعزع قاعدة المعتزلة عند أهل السنة، اخذوا يميلون للتصالح مع الشيعة تدريجياً، وقد تزامن ذلك مع تأسيس الدولة البويهية عام ٣٣٤هـ ذات المنحى الشيعي(٢٩).

من جانب آخر اختار الشيعة من اقوال المعتزلة وأفكارهم ما هو منسجم معهم. ويقول الذهبي الحافظ بأنّ شوكة الرفض والاعتزال (الشيعة والمعتزلة) كانت قوية في عصر البويهيين. وقد تحقق هذا بفضل الصاحب بن عباد (٣٢٦ـ٣٨٥هـ) وزير فخر الدولة البويهي الذي كان على مدى ١٧ عاماً من وزارته، مدافعاً شديداً عن المعتزلة.

الصاحب بن عباد أخذ الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد. وقد جمع المعتزلة حوله، وأوكل اليهم مناصب عليا(٣٠). واستمر هذا الوضع الى أن ضعفت الدولة البويهية. وفي تلك الأثناء أخذ يتقوى مُلك السلطان محمود الغزنوي

(٣٦١ـ٤٢١هـ) تدريجياً. وفي عام ٤٢٠ زحف نحو خراسان فانتزعها من مجد الدولة ابن فخر الدولة البويهي(٣١). وبما انه كان سنيّاً شافعياً، لذلك طرد المعتزلة من خراسان وأحرق كتبهم(٣٢).

المتكلم والفقيه الشيعي أبو عبد الله محمد بن النعمان الحارثي العكبري المعروف بالشيخ المفيد، وابن المعلم. وُلد عام ٣٣٩هـ، وجاء الى بغداد وهو طفل وتعلم علم الكلام على ابي الجيش المظفر بن محمد البلخي الوراق (ت ٣٦٧هـ). ويبدو انه تعلّم معظم التعاليم الكلامية في المدرسة المعتزلية ببغداد، ومن خلال تعرفه على آل النوبختي. ثم اصبح متكلماً كبيراً وناطقاً باسم الإمامية. ألّف نحو ٢٠٠ أثر معظمها في الرد على عقائد شتى الفرق والمذاهب الكلامية(٣٣).

يرفض عقيدة المعتزلة الجوهرية القائلة بضرورة التوصل الى المبادئ الدينية الأساسية عن طريق العقل، ويقول بأنّ الوحي السماوي ضروري للعقل من أجل اكتساب المعرفة الدينية. ويعتقد بشأن القرآن انه لم يحدث تغيير وتحريف في نص المصحف العثماني، ولم يقم بالتغيير سوى أعداء الامام علي عليه السلام.

الشيخ المفيد يعتبر استخدام الاجتهاد والقياس أمراً مثيراً للجدل وينتقد احمد بن الجنيد الاسحاقي لاستخدامه لهما. كما يوجه النقد لمحدثي مدرسة قم، ويذمهم لأخذهم بأخبار الآحاد المتضادة وإقامتهم للفتوى على أساسها. فخبر الواحد من وجهة نظره لا يؤيَّد إلّا من قبل مراجع العلم القطعي: أي العقل، والنص القرآني، والخبر المتواتر، واجماع المسلمين او الإمامية.

توفي الشيخ المفيد في ٣ رمضان عام ٤١٣هـ، ودُفن في مقابر قريش الى جوار استاذه ابن قولويه وبالقرب من مرقد الامام الجواد عليه السلام. معظم كبار علماء الامامية، من تلامذته مثل: الشريف الرضي، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، والنجاشي (صاحب كتاب الرجال)، والكراجكي، وسالار الديلمي، وأبي الصلاح الحلبي، وغيرهم(٣٤).

في عام ٣٨٥هـ وُلد شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي في طوس،

وهو من كبار فقهاء الشيعة ومتكلميهم. ذهب الى بغداد بعد ان درس العلوم الابتدائية، فقرأ على الشيخ المفيد، ثم على السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى. ويُعدّ أول من اتخذ النجف قاعدة علمية ودينية للشيعة. ومن أهم الآثار الكلامية للشيخ الطوسي: تلخيص الشافي في الامامية؛ الاقتصاد الهادي الى طريق الارشاد؛ التمهيد في الاصول(٣٥).

في القرن الخامس الهجري وُلد مفكر آخر يدعى أبا القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الاصفهاني. لا نعرف شيئاً عن حياته. كان يسكن في بغداد. ويعتبره البعض معتزلياً، بينما يعتبره الفخر الرازي أشعرياً. وقد انتقد في آثاره لاسيما في المفردات، المعتزلة والجبرية والقدرية(٣٦).

ابو حامد محمد الغزالي، ويعرف بحجة الاسلام (٤٥٠ـ٥٠٥هـ)، وهو من علماء علم الكلام، ثم أقبل على العرفان والتصوف فيما بعد. درس علم الكلام، والخلاف، وفنون الجدل على أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)، ثم انخرط في صفوف تلامذة إمام الحرمين(٣٧).

من كتبه الكلامية: الاقتصاد في الاعتقاد؛ قواعد العقائد. ويُعدّ هذا الكتاب الثاني بمثابة رسالته العقائدية حيث اورد فيه جميع ضروريات علم الكلام.

الغزالي يعتقد انّ الله تعالى أوجد المتكلمين في الفترة التي اشتد فيها الاختلاف بين الفرق الدينية، وتزعزع الايمان في قلوب الناس. في مثل هذا الزمن هبّ المتكلمون لنصرة الدين وأغلقوا باب الشبهة من خلال الاستدلالات العقلية والمنطقية(٣٨):

الغزالي يعتقد بوجوب منع العوام عن علم الكلام. ويؤكد أنه لو سأل هؤلاء عن معنى «اليد»، و «الفوق»، و «الاستواء على العرش» وهي الكلمات الواردة في القرآن الكريم، فينبغي ضربهم مثلما كان يفعل عمر مع كل شخص كان يسأل عن الآيات المتشابهة(٣٩).

المتكلم المعروف الآخر هو ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الذي وُلد في «شهرستانه» من توابع خراسان في عام ٤٦٨هـ. درس الفقه على أحمد الخوافي (ت ٥٠٠هـ)، والأصول على أبي نصر القشيري (ت ٥١٤هـ)، وعلم الكلام على أبي القاسم الأنصاري، والحديث على أبي الحسن علي بن أحمد المدائني(٤٠).

أهم كتبه الكلامية هو «نهاية الأقدام في علم الكلام»، ويتألف من عشرين قاعدة كلامية، وشروح فروعها، مع مسائل كلامية اخرى. والكتاب الآخر هو «الملل والنحل»(٤١)، في حقل معرفة الأديان والمذاهب، وهو من أشهر آثاره. تُرجم هذا الكتاب الى الفارسية على يد صدر الدين بن تُركه الاصفهاني (قُتل ٨٥٠هـ) وأُطلق عليه إسم «تنقيح الأدلة والعلل».

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٣ـ٦٠٦هـ)، المشهور بالفخر الرازي والإمام الرازي أو إمام المشكلين. أبوه فقيه، واصولي، ومتكلم. وبما انه كان بارعاً في الخطابة فقد دُعي ابن الفخر الرازي بـ «ابن الخطيب». كان اشعرياً في الاصول والكلام، وشافعياً في فروع الدين(٤٢).

ينزع الفخر الرازي في تفسيره الكبير نزعة كلامية، ويرفض آراء المعتزلة والكرامية. وتتركز معظم اعتراضاته وشبهاته، حول المسائل الفلسفية والكلامية والعلمية. ويعمل وفق الاصول الأشعرية وفقه أهل السنة في تقرير العقائد الاسلامية والتفسيرية(٤٣).

أبرز مفكري وعلماء القرن السابع الهجري هو نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، وُلد في طوس عام ٥٩٧هـ. وكان استاذاً في الفقه، والكلام، والحكمة، والفلك، والرياضيات. كما يُعدّ من كبار رجال السياسة. تحدث في عدة رسائل عن كونه شيعياً إمامياً(٤٤).

وبما انه كان شيعياً من جهة، وكانت لديه حظوة عند هولاكو ـ خان المغول ـ من جهة اخرى، فقد أثار ذلك حسد الكثيرين من أهل السنة كابن القيم، والسبكي،

وابن العماد الحنبلي، بل وأخذ يشتمه بعضهم.

ويصفه بعض أهل السنة بعدوّ الاسلام والمقوّض لصرح الخلافة العباسية، ويعبّرون عنه بنصير الشرك والالحاد(٤٥). إلّا أنّ الشيعة أثنوا عليه كثيراً، وقال فيه تلميذه الكبير العلامة الحلي (ت ٧٢٧هـ): «كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نوّر الله مضجعه»(٤٦). أهم كتبه الكلامية: تجريد الاعتقاد(٤٧).

في العاشر من ربيع الاول ٦٦١هـ وُلد في حرّان متكلم وفقيه آخر هو تقي الدين أحمد المشهور بابن تيمية. انبرى في الشام لتلقي العلوم الاسلامية. وبرز في العلوم القرآنية، والحديث، والفقه، والكلام، والفلسفة، وحتى الهندسة. وهبّ للدفاع عن سنّة المسلمين، وواجهه الكثيرون من مذاهب أهل السنّة الاخرى.

ورغم انه منتم للمذهب الحنفي، لكنه كان يأخذ بأصوله مع الاجتهاد. وكان يرفض البدع، ويُشْكل على طريقة عبادة الأولياء وزيارة قبور الأنبياء. وكان تجسمياً من الطراز الأول، ويفسر جميع آيات القرآن والأحاديث النبوية بشكل ظاهري ولفظي(٤٨).

بعض العلماء المسلمين كابن حجر الهيثمي، وتقي الدين السبكي، وعز الدين ابن جامع، وأبي حيّان الظاهري، يعتبرونه من أصحاب البدع، ولذلك ذمّوه، بينما امتدحه آخرون كابن قيّم الجوزية، والذهبي، وابن قدّامه الصرصري الصوفي، وابراهيم القرآني.

ابن تيمية يعتقد انّ المتكلمين لا يمكن الاطمئنان الى ايمانهم، او حسب تعبير أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): ان معظم المتكلمين زنادقة.

يرى ان أول من قال بأنّ الله لم يجلس على العرش وفسّر كلمة «استوى» بمعنى «استولى»، هو الجهم بن صفوان، ثم اتسعت هذه الفكرة، حتى أخذ بها متكلمو الشيعة كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي(٤٩).

العالم الاسلامي الوحيد الذي اشتهر بلقب «آية الله» هو العلامة جمال الدين

الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي. وُلد بمدينة الحلة العراقية في عام ٦٤٨هـ. أخذ العلوم الدينية عن ابيه، المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، والسيد ابن طاووس (ت ٦٧٣هـ)، وابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ). كما أخذ العلوم العقلية والحكمة عن نصير الدين الطوسي.

قيل انّ عدد مصنفاته يبلغ ٤٠٠ كتاب ورسالة. من أهم هذه المصنفات: إرشاد الأذهان الى أحكام الدين، في الفقه؛ الألفين الفارق في اثبات إمامة الإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة؛ منهاج الهداية؛ كشف المراد في شرح «تجريد الاعتقاد»؛ الباب الحادي عشر، في علم الكلام(٥٠).

العلامة الحلي أثار بحث السياسة في آثاره الكلامية، ولم يكتب بحثاً مستقلاً في السياسة. وبما انه كان يعتبر السياسة والديانة توأمين، فقد كانت بحوثه الكلامية معبّرة عن عقائده السياسية والشيعية.

في «الباب الحادي عشر» يستعرض بعض مباحث النبوة، مثل معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم كالقرآن، وانشقاق القمر، وتدفق الماء من اصابعه.

وكتاب «الباب الحادي عشر»، هو في الواقع الباب الحادي عشر من «منهاج الصالح في مختصر المصباح» الذي انبرى فيه العلامة الحلي لتلخيص كتاب «مصباح المتهجد» للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) الذي هو في الأدعية والزيارات ورتّب هذا التلخيص في عشرة أبواب، ثم أضاف اليه «الباب الحادي عشر» في معرفة اصول الدين على اعتبار انّ معرفة العبادة والدعاء متفرعة عن معرفة المعبود والمدعو. ويتألف هذا الباب من الفصول التالية: الفصل الأول في اثبات واجب الوجود، الفصل الثاني في صفاته الثبوتية، الفصل الثالث في صفاته السلبية، الفصل الرابع في العدل واختيار البشر واستحالة القبح على الله مع إثبات لطفه، الفصل الخامس في النبوة، الفصل السادس في الامامة، الفصل السابع في المعاد الذي يبرهن عليه عن الطريق العقلي مع شرح الآيات التي تدل عليه(٥١).

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ العلامة شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام، ترجمة السيد محمد تقي فخر داعي الجيلاني، طهران، ١٩٣٩، ص ٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٨ ـ ٩.

٣ ـ راجع: محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، كلكتا، ١٨٦٢م.

٤ ـ نفس المصدر.

٥ ـ القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني، تحقيق ابراهيم مدكور وآخرين، القاهرة، الدار المصرية، ج ٧، ص ١٧٩.

٦ ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٧م / ١٣٤٥هـ، ج ٢، ص ٢٢٦.

٧ ـ محمد الطوسي، الفهرست، النجف، المكتبة المرتضوية، ص ١٧١.

8_ Encyclopedia of Islam, Vol. 2, p. 1026, S.V.(Ghaylan B. Muslim) (by N.E. ch. Pellat).

٩ ـ السيد الشريف الجرجاني، تعريفات، القاهرة، ١٩٣٨ / ١٣٥٧، ص ٧١.

١٠ ـ الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير، ترجمة الحلبي، طهران، ١٩٣٤، ج ٢، ص ١١٠ ـ ١١١.

١١ ـ راجع: العلامة شبلي النعماني، سابق.

١٢ ـ محمد بن اسحاق النديم، الفهرست، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ص ٣١.

13- J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1973,

pp. 181 - 2.

14_ Encyclopedia of Islam, Vol. 1. pp. 127 - 9, (Abul Huzeil Allaf) (by Nieberg).

١٥ـجرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مطبعة الهلال، ج ٢، ص ٢٠٨.

١٦ـراجع: عز الدين ابن الأثير الشيباني، الكامل في التاريخ.

١٧ـنفس المصدر.

١٨ـراجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان.

١٩ـمحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران، ١٩٨٢، ج ١، ص ٧٢.

٢٠ـراجع: محمد ابو زبدة، ابراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦.

٢١ـابو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، باريس، تحقيق باربيه دومنار، ١٩٣٨، ج ٧، ص ٢٣٧.

٢٢ـابن خلكان، سابق، ج ١، ص ٢٨ـ٢٩.

٢٣ـابن النديم، طهران، ١٩٧١، ص ٢١٧ـ٢١٨.

٢٤ـعبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٩ و ١٢٦ و ١٩٣.

٢٥ـابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٣٢١هـ، ج ١، ص ٦٩ـ٧١.

٢٦ـعبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٦١، ص ١٧١ـ١٧٢.

٢٧ـراجع: نفس المصدر.

٢٨ـراجع: ابو الحسن الخياط البغدادي، الانتصار، ١ ج.اس. ينبرغ، ١٩٢٧، القاهرة.

٢٩ـابن خلكان، سابق.

٣٠ـ نفس المصدر.

٣١ـ عز الدين ابن الأثير الشيباني، سابق، ج ٩، ص ٢٦١.

٣٢ـ ياقوت الحموي، إرشاد الأريب الى معرفة الأديب، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، ط دار المأمون، ١٩٣٦ـ١٩٣٨، ج ٦، ص ٢٥٩.

٣٣ـ ابن النديم، سابق، ص ١٧٨ـ١٧٩ و ٢٢٦.

٣٤ـ الخوانساري، روضات الجنان، طهران، اسلامية، ١٣٤٧هـ، ص ٥٣٦ـ٥٤٣.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ٢٧١.

٣٦ـ الراغب الاصفهاني، مقدمة المفردات في غريب القرآن، ج ٣، القاهرة، ١٩٦١، ص ٨٦ـ٨٧.

٣٧ـ راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، جزءان، تركية، ١٣١٠هـ.

٣٨ـ راجع: ابو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال، تحقيق محمد محمد جابر، مصر.

٣٩ـ راجع: عبد الكريم الجيلاني، حاشية الانسان الكامل، القاهرة، ١٩٥٨.

٤٠ـ راجع: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٩٤٧.

٤١ـ راجع: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحلل.

٤٢ـ راجع: ابن القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق جوليوس ليبرت، لايبسيك، ١٩٠٣.

٤٣ـ راجع: الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ٣٢ جزءاً، مصر، المطبعة البهية، ١٩٣٤.

٤٤ـ راجع: م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٨.

٤٥ـ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، ج ٥، ص ٣٣٩ـ٣٤٠، نقلاً عن «إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان» لابن قيّم الجوزية.

٤٦ـ الخوانساري، سابق، ص ٦٠٧.

٤٧ـ حول هذا الكتاب، راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ٢٠٠٣، «تجريد الاعـتقاد» (رضا محمد زاده).

٤٨ـ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت، ١٩٧٢، ج ١، ص ٢٠٧.

٤٩ـ راجع: هنري لايوست، نظريات شيخ الاسلام ابن تـيمية في السـياسة والاجـتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي، القاهرة، ١٩٤١.

٥٠ـ الخوانساري، سابق، ص ٤١٩ـ ٤٢١.

٥١ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ١، «الباب الحادي عشر»، (مهدي محقق).

الفصل السادس

التصوف، والعرفان، والفتوة

يبدو أنّ أقدم كتاب وردت فيه كلمة الصوفي والصوفية، هو كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ (ت ٢٥٥هـ)(١). ويذكر ابن خلدون في المقدمة انّ التصوف طريقة الصحابة والتابعين والسلف(٢). ويرى ابو ريحان البيروني انّ كلمة التصوف مشتقة من كلمة «سوف»[1] اليونانية والتي تعني الحكمة والمعرفة، وهي جزء من كلمة «فيلسوف»[2].

يعتقد آخرون أنّ اصل هذه الكلمة عربي. فيرى البعض انها مأخوذة من إسم غوث بن حر المعروف بالصوفة، الذي يعد كبير قبيلة آل صَوْفان(٤). ويقول آخرون انها مشتقة من الـ «صف» نظراً لامتياز المتصوفة بفعل علو الهمة ومعرفة الرموز والأسرار الغيبية وصفاء قلوبهم وتقاربها(٥). بينما يرى غيرهم انها مشتقة من الصفاء اي الوضوح والنقاء. اي انّ المتصوف هو ذلك الذي تُعدم فيه الصفات الانسانية فيصبح صافياً.

---

(1) Soph.

(2) Phila _ Sophia.

هناك فريق آخر يرى ان اصطلاح الصوفي، غير مشتق من اية كلمة، وانما يبلغ الصوفية الصفاء بفعل تهذيب النفس(٦).

العرفان يُدعى في اللغات الاوربية بـ (Mystic)، وهو اصطلاح مقتبس من المفردة اليونانية (Mistikos) والتي تعني الأمر الخفي الغامض، وتُطلق اصطلاحاً على جانب ديني خاص يعبّر عن إمكان ارتباط الانسان المباشر بالله، ووصوله اليه عن طريق الشهود والتجربة الباطنية.

العرفان اذن علم حضوري من الجانب النظري، وعبادة، ومجاهدة، وتمسك بالزهد والرياضة من الجانب العملي. والتصوف في الحقيقة عبارة عن طريقة تفيض من منبع العرفان. والعرفان في مفهومه الكلي يشمل بالتالي التصوف وسائر الطرق(٧).

البعض يعتقد انّ التصوف مأخوذ من «رهبانية» الشام، وأنه من فروع المسيحية(٨). بينما يرى البعض انه مقتبس من آراء الفيثاغورية والافلاطونية الجديدة، ويشيرون الى ان عبارات ومفاهيم مثل الروح الحبيسة في سجن الجسم، وخشبية قدم الفلاسفة في السير والسلوك والإشراق، تعود الى آراء الفلاسفة اليونانيين(٩). والبعض الآخر متأثر بالمذهب الهندوبوذي(١٠).

في ايران قبل الاسلام كانت توجد فكرة التصوف ايضاً(١١)، وهذا ما يؤيده كتاب «التصوف أم وحدة الوجود الايرانية» تأليف ثولاك[1].

مستشرق بارز آخر يعتقد انّ فرق الطريقة ترجع لأئمة الشيعة من حيث شجرة النسب(١٢).

في عهد الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كانت صحبة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمراً يحظى بمكانة علياً، فكان مسلمو صدر الاسلام يرجّحون لقب الصحابي على الصوفي، ولذلك لم يكن لفظ الصوفي متداولاً في تلك الفترة(١٣).

---

(1) Tholuck

في القرن الثاني الهجري، كان يطلق تعبير الزاهد والعابد والمتصوف على من يولي أهمية كبيرة للقضايا الدينية. والتصوف آنذاك كان عبارة عن الاعتكاف على العبادة، والانقطاع الى الله، والابتعاد عن زخارف الدنيا وبهارجها، وتجنب ما يقبل عليه عامة الناس كجمع الأموال، وطلب الجاه. وكانت تسود حالة الانزواء عن الناس والاختلاء للعبادة، عند المسلمين والتابعين.

اما منذ القرن الثاني، اخذ يتقلص عدد هؤلاء الناس بفعل الفتوحات الكثيرة وحصولهم على الأموال والمناصب. ومع ذلك ظل عدد قليل من الصوفية وفياً للزهد والعبادة(١٤).

تحدث الجاحظ وابن الجوزي عن نحو ٤٠ من هؤلاء واضعين أبا ذر، وحُذيفة بن اليمان، وخباب بن الأرت، وبلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وعمار بن ياسر، والمقداد، وغيرهم ممن اشتهر بالزهد، في صفوف الصوفية. ومعظم هؤلاء، من شيعة صدر الاسلام(١٥).

يمكن تقسيم مسار التصوف بشكل عام الى مرحلتين:

١ ـ مرحلة التصوف في صدر الاسلام: في هذه المرحلة كان يسود الاعتقاد التالي وهو انّ الاستناد الى العبادة والتقوى، وإصالة الحقائق الروحانية ومعرفة النفس، أمر يؤدي الى السير الى الله، وقطع منازل ومسالك السلوك.

٢ ـ مرحلة تبلور التصوف النظري: وهي المرحلة التي ظهر فيها كبار المشايخ وقيامهم بترسيخ دعائم هذا العلم كفضيل بن عياض المعروف بالكرخي، وابي سليمان الداراني، وداود الطائي، وابراهيم الأدهم، وبشر الحافي، وشفيق البلخي، وسري السقطي، ويحيى بن معاذ، وبايزيد البسطامي.

وفي هذه المرحلة بالذات ظهر اختلاف شديد بين الفقهاء والصوفية حول الاصول الاعتقادية. فانبرى المعتزلة والظاهرية لرفض الصوفية، وهبّ الخوارج ضدهم ايضاً(١٦).

منذ اواسط القرن الثالث الهجري اخذ ينسجم المتصوفة تدريجياً في بغداد التي كان يعيش فيها كبار الصوفية كأبي سعيد الخرّاز (ت ٢٧٧ هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨ هـ)، وابي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ). وظهر متصوفة كبار ايضاً في الشام، ومصر، وفارس، واذربايجان وخراسان(١٧).

إن وجوه الاختلاف بين الصوفية في القضايا الكلامية والاعتقادية، ادت الى اختلافهم في النحل الفكرية والباطنية، كالاختلاف الذي كان بين عبد الله الانصاري وابي سعيد ابي الخير(١٨).

منذ القرن الثالث الهجري ازداد الانسجام بين صوفية سائر المناطق وصوفية العاصمة، الى ان قُتل الحلاج ببغداد في ٣١٠هـ، الامر الذي ادى الى حذف بغداد كمركز للتصوف تدريجياً. ومنذ أواسط هذا القرن بدأ كبار صوفية بغداد بالتأليف بشكل تدريجي حتى اتسع ذلك في القرن الرابع الهجري.

أهم كتب هذه المرحلة: تهذيب الأسرار لأبي سعيد النيشابوري (ت ٤٠٦ هـ)، والتعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، وكتاب اللمح في التصوف لأبي نصر سراج الطوسي.

في القرن الرابع الهجري استمرت الكتابة ايضاً، فتُرجم كتاب «التعرف» للكلاباذي الى الفارسية من قبل ابي اسماعيل المستملي، وألّف ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كتاب «كيمياء السعادة». ويُعدّ كتاب «عوارف المعارف» لشهاب الدين عمر السهروردي من أشهر المخطوطات العربية في القرن السابع الهجري.

منذ منتصف القرن الهجري الرابع، حظي تاريخ الصوفية بأهمية خاصة. فتحدث أبو عبد الرحمن السلمي النيشابوري في كتاب «طبقات الصوفية» عن ١٠٣ من مشاهير الصوفية لأول مرة، ناقلاً بعض كلماتهم. وألّف أبو نعيم الاصفهاني كتاب «حلية الأولياء» الذي يُعدّ تقليداً للكتاب السابق(١٩).

احوال ومنازل السلوك الصوفي، كان موضوعاً مهماً لدى الصوفية ولذلك اخذوا

يكتبون في هذا المجال. فتحدث شفيق البلخي (القرن ٢) في رسالة آداب العبادات عن أربعة منازل صوفية. ثم أخذت هذه المنازل تزداد في القرون اللاحقة حتى تحدث ذو النون المصري عن ١٩ مقاماً، وعبد الله الانصاري عن ١٠٠ مقام. وينشأ ذكر احوال ومنازل السلوك الصوفي، عن السير والسلوك الاخلاقيين المعنويين اللذين يتبلوران في السفر الباطني للصوفي نفسه.

منذ القرن السادس الهجري فما بعد، اخذت تتبلور الطرق الصوفية التي تأخذ اسمها من اسم رئيس الطريقة. فالطريقة السهروردية تنتسب الى شهاب الدين عمر السهروردي، والطريقة المولوية تنتسب الى مولانا جلال الدين، وهكذا. وتتصل هذه الطرق بصدر الاسلام والرسول الاكرم ﷺ. ولا يوجد أساس رصين لهذا الانتساب(٢٠).

خلال القرون الهجرية الخامس والسادس والسابع، حظي التصوف بجاذبية كبرى بفعل الاختلاف في وجهات النظر بين الشيعة والسنة، والصراعات الدينية بين شتى مذاهب أهل السنة، لاسيما بين المذهبين الحنفي والشافعي، والاختلاف بين الفقهاء والفلاسفة، والحروب العسكرية كالغزو المغولي. فظهرت شخصيات صوفية كبرى كأبي الحسن الخرقاني، وأبي سعيد ابي الخير(٢١)، وبابا طاهر العريان، وأبي القاسم القشيري، وحجة الاسلام الغزالي(٢٢)، وأبي نعيم الاصفهاني(٢٣)، وأحمد الغزالي، وعين القضاة الهمداني(٢٤)، وأحمد الجامي(٢٥)، وعبد القادر الجيلاني، والسهروردي(٢٦)، والسيد أحمد الرفاعي، ونجم الدين كبرى، وفريد الدين العطار النيشابوري(٢٧)، وشمس التبريزي، وجلال الدين المولوي(٢٨)، ولاسيما ابن العربي.

في القرنين الخامس والسادس، نفذ التصوف الى الأدب، وأقبل معظم الشعراء على العرفان والتصوف. فالمولوي بلغ بالشعر العرفاني مرحلة الكمال. اضف الى ذلك انّ الجانب الفلسفي للتصوف بلغ حد الكمال ايضاً بظهور شخصيات مثل الغزالي، والسهروردي.

يقف ابن العربي في طليعة الفكر الصوفي. ويُعدّ كتاباه الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، أشهر آثاره الصوفية. وقد اورد في كتبه التصوف، والعرفان، وحكمة الاشراق، بوجه استدلالي وبرهاني. ويُعدّ المؤسس لمذهب وحدة الوجود في الاسلام، ويعتقد بالتنزيه والتشبيه معاً.

حتى القرن الخامس الهجري كانت معظم الكتابات التصوفية والعرفانية، كتابات نثرية، وإذا ما كانت هناك أشعار، فكانت خالية من التكلف والتزويق، والخيال، والاستعارة وما إلى ذلك. اما في القرن الخامس والقرون التي تلته، فكانت أشعار كبار رجال العرفان وحتى الشعراء العاديين، ممتلئة بالاصطلاحات العرفانية. فالعرفان لغة القلب، والشعر لغة القلب ايضاً. ولذلك يلاحظ وجود تناغم خاص بين الاثنين(٢٩).

في القرن السادس ظهر متصوفون وعرفاء كبار كأبي المعالي عبد الله بن محمد بن علي الميانجي الهمداني المشهور بعين القضاة الهمداني (ت ٥٢٥ هـ)، وهو فقيه وعارف زاهد من مريدي أحمد الغزالي الطوسي. ودافع دفاعاً رائعاً عن ايمانه بالله والنبوة والآخرة، لكنهم اتهموه بالكفر والزندقة ظلماً وتآمراً، فقتلوه بطريقة فجيعة وهو في الثالثة والثلاثين من العمر. ويُعد قتله كارثة ثانية بعد الحلاج، في تاريخ التصوف الاسلامي(٣٠).

النموذج الآخر على التعصب المتعجرف وضيق النظر في هذا القرن، مقتل الفيلسوف الايراني الكبير شهاب الدين السهروردي. وُلد السهروردي في سهرورد التابعة لزنجان عام ٥٤٩ هـ، وقتل بايعاز من صلاح الدين الايوبي وتحريض المتعصبين الجهلاء في مدينة حلب في عام ٥٨٧ هـ. وقد تبلور المذهب السهروردي في القرن السابع الهجري الذي انتقل فيه التصوف من «الوجد والحال» الى مرحلة «القال» ونزع نحو الطريق العلمي واسلوب التعليل(٣١).

في القرن الثامن الهجري ازدهرت مدرسة السهروردي وابن العربي وابن الفارض العرفانية، وامتزج التصوف مع العرفان، وأخذت تدرّس العلوم العرفانية

ورسوم الخانقاه معاً.

في هذا القرن ظهر عارف ايران وشاعرها الكبير شمس الدين محمد حافظ الشيرازي. كما ظهر الشيخ صفي الدين الأردبيلي (٦٥٠ ـ ٧٣٥هـ)، وابو الوفاء (ت ٨٣٥هـ)، وزين الدين ابو بكر التايبادي (ت محرم ٧٩١)، وزين الدين ابو بكر محمد الخوافي (ت شوال ٨٣٨)، وهو من كبار عرفاء ايران في نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ومن اتباع الطريقة السهروردية، ومريدي الشيخ نور الدين عبد الرحمن القريشي المصري.

انهمك كل من السيد حيدر الآملي مؤلف جامع الأسرار، وعلاء الدين السمناني (٦٥٩ ـ ٧٣٦هـ)، والشيخ محمود الشبستري (ت ٧٢٠هـ) مؤلف روضة الأسرار، في المسائل العرفانية.

من كبار عرفاء هذا العصر يمكن الاشارة الى شاه نعمة الله الماهاني الكرماني المعروف بشاه نعمة الله ولي، مؤسس الطريقة المعروفة بإسمه، ونور الدين عبد الرحمن الجامي (ت ٩١٢هـ) صاحب الكتب والمنظومات العرفانية.

المسار الصوفي التكاملي بلغ ذروته في القرن الثامن الهجري، ثم أخذ يتجه نحو الانحطاط منذ هذا التاريخ(٣٢).

التصوف دخل مرحلة جديدة في العصر الصفوي. فكانت مهمة أئمة التصوف فيما سبق ـ وكما رأينا ـ هي ارشاد وتهذيب نفوس المريدين، ولم يكن لديهم ادنى اهتمام بالدنيا وكانوا يسعون لرؤية السعادة عن طريق بلوغ الحق والكمال الانساني. وفي القرن التاسع الهجري حاول أحد مشايخ الصوفية، وهو الشيخ جنيد ـ جد شاه اسماعيل ـ المعاصر لأمير شاه جهانشاه من سلالة قره قوينلو، استخدام مريديه والصوفية للاستحواذ على السلطة، ولذلك حثهم على مجاهدة الكفار وأخذ يطلق على نفسه إسم السلطان جنيد. ومنذ ذلك الحين اخذ الصوفية يرتدون الزي الحربي.

في بادئ الأمر كان الشاه اسماعيل الصفوي يطلق على مريديه وأتباعه إسم

الصوفية، ثم اخذ عنوان الـ «قزلباش» يترادف مع عنوان «الصـوفي». وفي عـهد الشاه طهماسب قدم الى ايران من ديار بكر ونواحي آسيا الصغرى جمـاعة مـن الشيعة وابناء مريدي قدماء الصـوفية، فـانضموا الى صـفوف المـتصوفين، فـبلغ عددهم في قزوين ابان عهد الشاه طهماسب، نحو عشرة آلاف.

كان الصوفية أقرب الى الشاه من سائر طوائف القزلباش. وكان يُدعى رئيس كل طائفة بالخليفة، بينما كان يدعى رئيس جميع الصوفية بخليفة الخلفاء(٣٣).

صرف الشاه عباس نظره عن الصوفية، واسترجع جميع الوظـائف والأعـمال المهمة التي كانت في ايديهم.

ما قيل عن الصوفية في العصر الصفوي، كان يراد به اتباع الشيخ صفي الدين. ومنذ منتصف العصر الصفوي اخذ يزداد نفوذ عـلماء الشريـعة ويـتقلص نـفوذ الصوفية بنفس النسبة. فتصاعدت الأعمال المناهضة لهم حتى اخذ يتحدث البعض عن ارتدادهم وكفرهم وزندقتهم.

خلفاء الشيخ صفي الدين، كانوا من شيوخ السلالة الصفوية ايضاً، ويُدْعَون بـ «اولياء الله»، مثل: الشيخ صدر الدين موسى (٧٣٥ـ٧٩٥هـ)، والشيخ خـواجـه علي او سلطان علي (٧٩٥ـ٨٣٣هـ)، والشيخ ابراهيم والذي كان يُـدعى «شـيخ شاه» (٨٣٣ـ٨٥١هـ)، والشيخ جنيد او السلطان جنيد (٨٥١ـ٨٦٥)، الذي كان الخليفة الرابع عشر للشيخ صفي الدين.

ورغم انّ العمل الصوفي لم يزدهر في العهد القاجاري، إلّا انه ظل في مأمن من الأذى بفعل استقرار الحكم والهدوء النسبي، ولكن لم يعد ثمة وجود للخانقاهات المتحمسة المنظمة(٣٤).

الفتوّة

الفتوة صفة مشتقة من كلمة «فتى»، اي الشاب الحدث. ووردت في «مـنتهى الأرب» بمعنى المروءة.

وذاعت الفتوة في العصر الجاهلي بمعنى الشجاعة، والفتى بمعنى الشجاع. كما كانت تستخدم بمعنى السخاء ايضاً. اي ظهر للفظة «الفتى» خلال ذلك العصر معنيان مجازيان هما: الشجاع، والسخي. فكان العرب يعتبرون خصلتي الشجاعة والسخاء، أفضل وأنصع من جميع الخصال، ولذلك كانوا يستخدمون لفظة «الفتى» للاطراء على الأفراد وامتداحهم، فنلاحظ في كلمات الشعراء العرب وأمثالهم توصيفات من قبيل «فتى الفتيان» على غرار «اشجع الشجعان» و «أسخى الاسخياء».

وردت مشتقات كلمة «الفتوة» في القرآن الكريم مثل: فتى (يوسف، ٦١)؛ فتيان (يوسف، ٣٦)؛ فتية (الكهف، ١٣)؛ الفتية (الكهف ٥٩ و٦١)؛ فتاها (يوسف، ٣٠)؛ فتيانه (يوسف، ٦٢)؛ فتياتكم (النساء، ٢٩) و (النور، ٣٣). وفُسِّرت الفتيات بالخادمات والجواري، والفتيان بالغلمان، وقد أُريد بالفتى، الشاب والشجاع أيضاً. وفُسِّر تعبير «الفتية» الذي استخدمه القرآن في وصف أصحاب الكهف بالأباة ايضاً. والحقيقة هي انه لم يلاحظ إعطاء معنى الإباء والشجاعة والمروءة لصفة «الفتوة» في القرآن الكريم إلّا في ثلاثة: ابراهيم عليه السلام، ويوسف عليه السلام، وأصحاب الكهف.

في غزوة أُحُد، أسمى الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام بالفتى حينما قال «لا فتى إلّا علي»، لأنه قاتل الكافرين بشجاعة وإباء واسترخص روحه من أجل نصرة الاسلام ودفع الأخطار عنه(٣٥).

اتسع معنى الفتوة في العصر الأموي فأخذ يستوعب جوانب مختلفة من الرجولة والمروءة، فضلاً عن بعض أعمال البر والخير كالكرم والإحسان الى الآخرين، بل بات الايثار يؤلف ركناً أساسياً فيها، واعتبره الصوفية العنصر الأول في فتوتهم. وكان الزهّاد والمسلمون الحقيقيون يعتبرون الايثار واجباً من واجباتهم، فكانوا يترجمون ذلك عملياً من خلال الاندفاع للجهاد والقتال في سبيل الله. وطالما انطلق عدد كبير من المتصوفة للحرب في صدر الاسلام، واستشهدوا في

سبيل الله. غير انهم اقبلوا بعد ذلك على الخانقاهات، وتحوّلوا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر، اي جهاد النفس الأمّارة. ولهذا السبب بالذات تغيّر معنى الفتوة التي كان يُراد بها الشجاعة والسخاء في بادئ الأمر، الى الأخلاق الحسنة والإيثار.

لا يوجد للفتوة تعريف جامع ومانع، ولذلك راح يفسّرها كل شخص على ضوء فهمه لها. فقد قال ابو بكر محمد بن أحمد الشهبي ـ الذي قيل فيه انه أعظم مشايخ الصوفية فتوّةً ـ انّ الفتوة هي حُسن الخلق وبذل المعروف.

وينقل الشيخ ابو عبدالله محمد بن ابي المكارم المعروف بابن عمار الحنبلي البغدادي في كتاب «الفتوة» الذي يبدو انه اول كتاب في الفتوة، حديثاً بالشكل التالي:

روى جعفر الصادق عليه السلام عن ابيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لفتيان امتي عشر علامات: صدق الحديث، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وترك الكذب، واكرام اليتيم، وإعطاء السائل، وبذل النائل، وإكثار الصنائع، وقري الضيف، والحياء(٣٦).

وتكمن اهمية هذا الحديث في أنّ راويه ينتمي الى المذهب الحنبلي، ولذلك يستند اليه أتباع المذاهب السنية.

وروي عن الحسن البصري انه قال: انّ الفتوة جُمعت في الآية التالية: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون﴾(٣٧).

توجد تعاريف كثيرة من هذا القبيل في شتى الكتب التي تتحدث عن التصوف والفتوة مثل الفتوة الصوفية، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي النيشابوري (ت ٤١٢ هـ)، والرسالة القشيرية للإمام ابي القاسم القشيري(٣٨).

ما يمكن استشفافه مما سبق هو أنّ الفتوة كانت منذ البداية مذهباً من مذاهب التصوف، حتى انه كان يقال في وصف كبير من كبار الصوفية: انه كان على أحسن طرق الفتوة. ومن الواضح انّ الفتيان كانوا يستندون لفتوتهم وشعارها ـ الذي كان يُدعى بالسروال او الكساء ـ الى بعض الأسس التي اشتُقّ مبدؤها العملي من

سلوك الامام علي عليه السلام وسيرته(٣٩).

من الوثائق المعتبرة في «الفتوة»، كتاب «قابوسنامه» لعنصر المعالي كيكاوس بن اسكندر بن قابوس، حيث يتحدث آخر باب فيه ـ وهو الباب الرابع والأربعون ـ عن مذهب الفتوة بشكل مفصل، ويقول بأنه يقوم على ثلاثة ركائز: أنْ تعمل بكل ما تقول، وألّا تقول غير الصدق، وتستعين بالصبر.

يُستشف مما ورد في «قابوسنامه» انّ الفتوة كانت متداولة خلال تلك الفترة وما قبلها بين الطبقات الاجتماعية على شكل تعاليم، وكان كل أحد يسعى كي يكون فتى ويلتزم بأصول الفتوة ومبادئها. ولذلك كان الرياضيون والمصارعون والأقوياء والجند وغيرهم يطلقون صفة الفتوة على أنفسهم كما كان لدى الحرفيين والسوقيين آداب ورسوم وقواعد في الفتوة خاصة بهم. وكان أهل التصوف والخانقاهات يلتزمون في مذهبهم لطريقة الفتوة وأسلوبها: وكلما كان المرء أكثر سعياً في هذا الطريق، كان افضل من غيره فتوةً. وهكذا نرى أنَّ جميع هؤلاء كانوا يولون اهتماماً للفتوة، رغم اختلافهم فيما بينهم، وتفاوتهم من حيث طبيعة نظرتهم الى الحياة.

طالما حدث على مدى التاريخ، ازدهار الفتوة لدى إحدى الطبقات او الفئات دون غيرها. وحينما كان يزداد نفوذ الفتيان وأصحاب الرجولة والقوة في منطقة ما، كان يكثر الحديث فيها عن الفتوة والمروءة، وتُنسج الحكايات في اخلاقهم وسيرتهم. فنلاحظ في «جوامع الحكايات» للعوفي حكايات كثيرة عن فتوة يعقوب بن الليث ورجولته.

كذلك حينما كان يستتب الأمن والاستقرار في مجتمع ما ويزدهر الوضع الاقتصادي للحرفيين والصناعيين وأصحاب السوق، كانت كتب الفتوة تتحدث عن ذلك ايضاً. وحينما كان يتحسن الوضع الاقتصادي، كانت الفتوة تشق طريقها الى السوق ايضاً فتظهر على شكل آداب وسنن خاصة بالسوق(٤٠). بينما كانت فتوة عامة الناس تكتسب شكلاً جديداً بمقتضى التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكانت الفتوة الصوفية تتسع وتستمر، بهذه الخصوصيات والمكارم

الخلقية والايثار.

منذ القدم، كانت الفتوة تمتزج مع التصوف، بحيث كان يتم التطرق الى الفتوة، خلال الحديث عن آداب الصوفية ومعاملاتهم. وفي أعقاب الغزو المغولي ظهر لون من التصوف بين الناس يحمل طابع الفتوة، فأقبل الشباب على تأسيس تكتلات حزبية بإسم «الفتوة» في المحلات والمدن، كان لديها رئيس، ومُبلِّغ، وواسطة، وكساء، وآداب خاصة، وبيرق(٤١)، وسلاح خاص، ومحل للرياضة او «زورخانة»، حيث كان يستخدم ذلك المحل في أيام الأعياد ومراسم العزاء ايضاً.

فضلاً عن اهتمام الرياضة الايرانية بتربية الروح والبدن، كانت تعلّم آداب القتال والحرب أيضاً من خلال شتى ألوان التدريب ومختلف التمارين(٤٢).

ولا شك في أنّ مثل هذه الأُطر كانت موجودة ـ فضلاً عن ايران ـ في جميع البلاد الاسلامية كسوريا ومصر. وكانت الجماعة المسماة «فرسان القدس» والتي شاركت في الحروب الصليبية وضمت الشباب القادمين من فرنسا وسائر البلدان الاوربية، تقليداً للفرسان والفتيان المسلمين الذي كانوا خليطاً من الأكراد والفرس والأتراك واللور والعرب(٤٣).

والحقيقة هي انّ الشباب الايراني كان يتربى على اصول الفتوة منذ القدم والى ما قبل الثورة الدستورية. وكتب ملك الشعراء بهار في حاشيته على «تاريخ سيستان» يقول:

«يُطلق العرب تعبير «العيّار» على الأفراد الذين يتّسمون بالنشاط والجَلَد والذكاء في المعارك والملاحم او الذي يُظهرون الصبر والفراسة في الحروب. ويشير التاريخ الى تعاظم العيّارين في خراسان وبغداد خلال العصر العباسي. وكانوا ينتخبون لأنفسهم رئيساً في كل مدينة يطلقون عليه إسم «العميد». ولربما كان يوجد في المدينة الواحدة عدة عمداء وآلاف العيّارين».

الخلفية التاريخية للعيّارين يمكن ملاحظتها في شاهنامة الفردوسي كما في ذهاب رستم الى معسكر أفراسياب لرؤية سهراب ومقتل جنده رزم، وانطلاق غيو البطل

الى بلاد طوران وتخليص بيجن من البئر، وذهاب اسفنديار الى حصن رويين بزي التجار، وذهاب اردشير بابكان الى قلعة هفت ياد. وتكشف هذه القصص التي اوردها الفردوسي في الشاهنامة، عن شتى طرق العيارية والبهلوانية في ايران ما قبل الاسلام(٤٤).

كانت ايران في مرحلة ما بعد الاسلام، بلد العيّارين ايضاً، وظهر فيها كثير من العيارين. فخلال سيطرة العرب، كان العيّارون، من أكثر أبناء هذا البلد التحرريين غيرةً، إذ كانوا يتمردون على الحكام العرب، ويقطعون الطريق على الأعداء في البوادي والجبال بذكاء ودهاء ضمن مجاميع مقاتلة غير عسكرية. وكانوا يهاجمون جيوش الخلفاء العباسيين بالسلاح الأبيض فرساناً تارة ومشاةً تارة اخرى، ويمنعون أخذ الضرائب والخراج، وينفقونها على بناء قواهم ومساعدة المحتاجين.

وكان الولاة العرب وعمال الخليفة يطلقون على هؤلاء العيارين الأبطال وأحبّاء الوطن، عنوان «الخارجي»، مثل: عمار الخارجي، وحمزة بن عبد الله آذرك الخارجي، وصالح بن نصر الخارجي، وأبي العريان السيستاني، ويعقوب بن الليث الصفاري(٤٥).

هبّ عيّارون مضحون وشجعان آخرون من مناطق في شمال ايران وشرقها لتحرير ايران من يد الخلفاء العباسيين وولاتهم، اشهرهم يعقوب بن الليث الصفاري. وورد في «سياستنامه» لنظام الملك أنّ يعقوب قد اشتهر عند صالح بن نصر بالشجاعة والفتوة والنفوذ بين الناس. وكان يُشاهَد بين الناس دائماً ويستمد القوة منهم. وحارب في حروب صالح بن ناصر، الظالمين الأجانب، فنال مقام عميد العيارين. فكان ابن سيستان هذا، عياراً قديراً، وبطلاً مضحياً، وفتىً كبيراً، ووطنياً بلا نظير.

بعد استيلاء يعقوب الصفّار على هراة وكابل خلال ٢٤٨ـ٢٥٤هـ انهمك في توطيد الاقتدار الوطني للايرانيين. ثم استولى على كرمان بأسرها بسهولة. وأسقط في عام ٢٥٩هـ آخر افراد السلالة الطاهرية التي كانت تتعاون مع الخليفة العباسي،

ورفع على خراسان لواء الحرية. ثم زحف نحو جرجان وطبرستان، واستولى على فارس في عام ٢٦١هـ. واستمال هذا العيار الكبير المعتمد العباسي بصورة مؤقتة من اجل تعزيز اركان دولته، وبعث له الخليفة في مقابل ذلك مرسوماً يحكم بموجبه بدءاً بالسند وانتهاءً بشرطة بغداد، خوفاً منه من جهة وتربّصاً به من جهة اخرى.

غير انّ يعقوب الذي لم يكن باستطاعته تحمل غير الايراني، انفذ الى بغداد بعد عام من ذلك جيشاً كبيراً للاطاحة بالخليفة العباسي. فبعث الخليفة أحد خطبائه للتحدث مع افراد الجيش الايراني، فأخذ يخطب فيهم ويحذرهم من نار جهنم، فأثّر كلامه على الجهلاء والجبناء فانفصلوا عن جيش يعقوب والتحقوا بجيش الخليفة. وكاد يعقوب أنْ يلحق بجيشه القليل الهزيمة بصفوف جيش الخليفة، إلّا انه هُزِم في نهاية المطاف وعاد الى خوزستان، وعسكر في جنديشابور.

اراد الخليفة العباسي خداع ذلك العيار الشجاع الذي كان مظهر الفتوة المحضة ولم يكن لديه من هدف سوى استقلال بلده وحرية الشعب وتحقيق العدالة الاجتماعية، فبعث اليه رسولاً يعرض عليه إمارة خراسان وسيستان إلّا انه رفض ذلك لعلمه بنية الخليفة، وهدد بالقضاء على الخليفة وأسرته(٤٦).

نلاحظ في كتاب «تاريخ سيستان» إشارات مجملة ومفيدة حول العيارين وأوصافهم. وتحدث عن يعقوب بن الليث فقال بأنه حينما استولى على سيستان، أطعم العيارين فيها وخلع عليهم(٤٧). كما قال انه لم يعط أحداً أقل من ألف دينار قط. وكان يعطي عشرة آلاف وعشرين الف دينار(٤٨).

يتحدث كتاب «تاريخ البيهقي» عن عيّاري طوس ويقول انه بعد وفاة السلطان ملكشاه في الثاني عشر من شوال ٤٨٥هـ، استولى العيارون على القصبة، حيث جاء السيد الأجل الزاهد فخر الدين الفريومدي قدس الله روحه من فريومد، فأخذ يطوف على مدى خمسة أشهر مع اهل السلاح والغلمان الفرسان والمشاة حول القصبة كي لا يتطاول أحد على اموال المسلمين وأعراضهم، وكان ينفق من امواله الخاصة على الخدم والأنصار(٤٩).

كان العيّارون يشكلون طبقة خاصة من مجتمع المدينة. وأخذوا يشكلون مجموعات مسلحة لجهاد الكفار. وتحدث كتاب «قابوسنامة» عن صفات عياري القرنين الهجريين الخامس والسادس، وقدّم بعض الايضاحات المدهشة.

ازدهرت العيّارية في ايران منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع الهجري أيضاً حينما سيطر أبناء جنكيزخان وتيمورلنك على ايران. فكانت الألسن تتحدث آنذاك عن مقاتلة العيارين للحكام غير الايرانيين. وأدت مقاومة العيارين الى ضعف وانحطاط الحكام المغول. فكان العيارون خلال هذه الفترة يعملون بنفس اسلوب العيارين في فترة سيطرة العرب، اي التمرد على الحكام الأجانب، ودفع الظلم عن الناس، وكان الناس يقفون الى جانب العيارين ايضاً(٥٠).

يُعدّ التحاق الناصر لدين الله بالفتيان وارتداؤه لسراويل الفتوة، من بين الوقائع والأحداث المهمة الكبرى في تاريخ الفتوة، ولربما أعظم حدث على هذا الصعيد. فكان ينظر الى الفتيان باحترام، ويبدي رغبته في بعض أفعالهم وألعابهم الرياضية. كما كان من جانب آخر على بصيرة بالنفوذ الذي كان لمذهب الفتوة في المجتمع الاسلامي، لذلك اراد من خلال الانخراط في صفوفهم العمل على تعزيز وترسيخ دعائم الحكم العباسي(٥١).

وذكر ابن عمار في كتاب «الفتوة» أنّ الناصر لدين الله حينما ولي الخلافة، اخذ يتفحص بعين ثاقبة في أمر هذه الفئة، فاختار بعد تقصّ كامل الشيخ الزاهد الصالح العابد السعيد عبد الجبار بن صالح البغدادي ـ وكان رئيس الفتيان ـ فارتدى على يده سراويل الفتوة، وانضم الى صفوف الفتيان(٥٢).

يتحدث القاضي شهاب الدين ابراهيم الحموي ـ وهو من فقهاء ومؤرخي القرن السابع ـ في كتابه «التاريخ المظفري» عن ذلك الحدث قائلاً:

في عام ٥٧٨ هـ دعا الامام الناصر، الشيخ عبد الجبار صاحب الفتوة وسأله ان يضع عليه سراويل الفتوة فوضعها عليه وأشربه محلول الماء والملح ـ أي ماء الفتوة ـ فأعطاه الناصر خمسمائة دينار. والشيخ عبد الجبار رجل فاضل حسن

السيرة وكثير الأتباع. وحينما ارتدى الناصر سراويل الفتوة، قلّده عدد كبير من الملوك والامراء. وأثار هذا الفعل روح التعاون والوفاء بالعهد وكتمان السر والصدق وغض النظر عن ذنوب الآخرين. وينسب أرباب الفتوة سند كسوتهم الى الامام علي عليه السلام، ويعبّرون عن افتخارهم واعتزازهم بذلك(٥٣).

كانت النزعة نحو الفتوة تزداد يوماً بعد يوم، وكان ينضم الى ركب الفتيان اناس جدد في كل يوم لاسيما من اصحاب الحرف والجند وسكان المدن، واخذت تظهر ضمن هذا الاتجاه فروع وأصناف شتى، بحيث بات كل صنف يوفّق بين اصول الفتوة وبين اسلوب حياته وعلائقه الاجتماعية. لذلك تأسست قواعد ومراكز للفتوة في جميع المدن خلال القرنين السادس والسابع لاسيما في عهد الناصر العباسي. غير أنّ ذلك التشعب والتعدد كان يؤدي في بعض الأحيان الى اصطدام البعض بالبعض الآخر وحدوث حالات مؤسفة من الصراع وأعمال العنف والقتل والنهب والإحراق.

بعد التجديد الذي طرأ على الفتوة، أصدر الناصر منشوراً جديداً لرؤساء الفتيان وكوادرهم وتكتلاتهم، وقد خطّه كاتب الديوان مكين الدين ابو الحسن محمد بن محمد المقدادي القمي، وتمّ فيه تحديد أحكام الفتوة العامة وآدابها وحدودها. وورد نصّ هذا المنشور بجهود الدكتور مصطفى جواد في مقدمة كتاب «الفتوة» لابن عمار، نقلاً عن مخطوطة «المناقب العباسية والمفاخر المستنصرية» لعلي بن ابي الفرج البصري، المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس.

يؤكد هذا المنشور على أنّ الامام علي بن ابي طالب عليه السلام يمثل اصل الفتوة ومصدرها ومطلعها، وأنّ جميع محاسن الفتوة وآدابها قد نُقلت عنه. وتنسب جميع بيوت الفتيان وقبائلهم انفسها اليه معتبرةً اخوّة الفتوة تقليداً لاخوّة علي عليه السلام مع الرسول، فكان مع ما لديه من فتوة وامتيازات كثيرة، يراعي حدود الشرع في كل مقام ومرتبة، وينفّذ العقاب في حق المجرمين مهما كانت الفئة التي ينتسبون اليها، صادراً في كل ذلك عن الحق تعالى، ومطبقاً الشرع. لذلك لم يُسْمَع انّ أحداً أشكل

عليه في تطبيق الحدود الاسلامية. وعلى هذا الأساس من الجدير بالفتيان تقليد أخلاقه الشريفة وسجاياه الكريمة.

ومن وصايا ذلك المنشور(٥٤) انّ من يقتل أحداً نهى الله عن قتله وحرّم سفك دمه، عليه ان يعلم بأنّه من مصاديق الآية القائلة ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾(٥٥)، ومَنْ يثبت عليه ارتكابه لهذه الجريمة لابد ان يخرج من صفوف الفتيان فوراً، وعلى الفتيان أن يطردوه من حلقتهم ويقصوه عن دائرة أصدقائهم. ومن يثبت عليه إخفاء مثل هذا القاتل وحمايته، فإنه تهبط منزلته، ويصبح الابتعاد عنه واجباً، لأنّ الذي يحمي المذنب الضال، مذنب وضالّ أيضاً، والذي يؤوي طريد الشرع، منحرف وواقع تحت تأثير هواه، سيما وانّ الرسول محمداً ﷺ يقول: «من آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»(٥٦).

ويؤكد المنشور في بنوده أيضاً على عدم وجود عدوان وظلم أكبر من قتل النفس، ولا توجد عقوبة أشد من عقوبة قتل النفس. لذلك لو قتل الفتى فتىً آخر، فإنّ فتوته تسقط فوراً ولابد من القصاص نظراً لما ورد في القرآن الكريم: ﴿وكتبنا عليهم فيها انّ النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص﴾(٥٧).

ومن بنود هذا المنشور أيضاً انه لو قتل الفتى احداً من العاملين في الديوان من غير الفتيان، فإنه يُدان في حضور زعيم الفتيان ويُفصل من الفتوة، ويجب عليه دفع الدية امام كبار الفتيان(٥٨).

وقد صدر هذا المنشور في التاسع من صفر عام ٦٠٤هـ، وبُعث نسخة منه لرؤساء مجموعات الفتيان، وشهد عليه ثلاثون من العدول(٥٩).

سقطت الدولة العباسية عام ٦٥٦هـ، واحتل المغول بزعامة هولاكو بغداد، وقتلوا المستعصم بالله، آخر خليفة عباسي. وأدى هذا الحدث الى تعثر الفتوة وتوقفها. وحينما ظهرت بعد سنوات من سقوط الدولة العباسية، خلافة عباسية

إسمية في مصر بدعم من دولة المماليك، ظهرت الفتوة ثانية. في عيد الفطر من عام ٦٥٩هـ، حينما خرج السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري مع الخليفة ابي القاسم أحمد المستنصر بالله (حكم ٦٥٩ـ ٦٦٠هـ) خارج مدينة القاهرة لأداء صلاة العيد، ألبس الخليفة سراويل الفتوة للملك الظاهر أمام امراء البلاد وفضلائها. وكان الملك الظاهر قد أفضى في التاسع عشر من رمضان للخليفة برغبته في ارتداء زيّ الفتوة قبل ان يسافر الى الشام(٦٠).

نشر الناصر لدين الله العباسي، طريقة الفتوة الناصرية في بلاد سلاجقة الروم. واستخدم العثمانيون الأخوّة والفتوة جسراً لتحقيق أهدافهم. كما انّ وجود الاخوة وأهل الفتوة الى جانب الشيخ صفي الدين الأردبيلي، واستخدام الشاه اسماعيل الصفوي للفظة «اخي» في ديوان شعره التركي والتي يريد بها انصاره وأتباعه، أمر يكشف عن العلاقة بين الفتيان والقزلباش والشيعة من جهة، وعن الدور السياسي والاجتماعي لهؤلاء في أيام الدولة الصفوية من جهة اخرى، وأنهم كانوا يرتدون الكساء على يد خليفة السلطان، ويصبحون في عداد الصوفية الأصفياء، اي فدائيي الشاه(٦١).

يُعدّ الصراع بين الحيدريين والنعمتيين في العصر الصفوي، نموذجاً جديداً للفتوة الممتزجة بالفسق والفجور، وقد أمر الشاه عباس الصفوي بإغلاق تكية مير حيدر في تبريز بسبب مظاهر الفساد. ويُقال انّ الشاه عباس كان يتلذذ بتلك الصراعات والتناحرات. واستمرت تلك الاختلافات بعد انقراض الدولة الصفوية، الى الدولة القاجارية(٦٢).

الدراسات التاريخية تشير الى ظهور الفتيان في مطلع القرن الرابع الهجري، فكانوا يُعْرَفون آنذاك بالعيّارين او المتمردين، غير أنّ اصول الفتوة، تكاملت في القرن الخامس الهجري.

في الماضي، كان إسم العيارين يطلق على جميع الأبطال والجنود، إلّا انهم اطلقوا على انفسهم إسم «الفتيان» فيما بعد. وعليه ينبغي القول انّ سجية «الفتوة» قد

تغيرت تماماً، وتحولت من الفروسية الحربية والعسكرية الى الفروسية المعنوية والعرفانية. ولا شك في انّ التحول من الملحمة البطولية الى الملحمة العرفانية، يُعدّ جزءاً من خصائص الثقافة الايرانية. وهذا ما يمكن ملاحظته عند الشيخ شهاب الدين السهروردي ـشيخ الاشراق ـ الذي قاد ابطال ايران الملحميين والحماسيين نحو العرفان الاسلامي. وثمّة بعض الانسجام بين الفروسية المعنوية في الدين المسيحي ومذهب الفتوة في الاسلام، وهذا ما أشغل ذهن المؤرخين(٦٣).

خلال المرحلة التي حكم فيها العرب ايران، كان العيارون متواجدين في بلاط السلاطين، في زيّ أبطال المصارعة، او يخدمون بلدهم كمقاتلين في الجيش. ولكنهم أعرضوا عن العمل مع السلاطين حينما سيطر الأجانب على ايران، وهبّوا لمقارعتهم في زيّ العيّارية، كما فعل نصر بُستي، وحمزة بن آذرك، ويعقوب بن الليث الصفار.

في أواخر العهد المغولي والتيموري، ظهر عبد الرزاق البيهقي في خراسان، واسماعيل الصفوي في آذربايجان، فوضعا حداً للعهد الأجنبي. فأخذت العيارية خلال هذه المرحلة حالة عامة بين الأبطال والرياضيين، وأوردت كتب التاريخ أسماء الكثير من هؤلاء، ككتاب «بدائع الوقائع» الذي يتحدث عن عيّاري خراسان(٦٤).

كان العيّارون في كل عصر، احراراً وأصحاب نوايا سليمة، وقلّما يلاحظ قيام بعضهم بإساءة استخدام مركزه الاجتماعي، إذ من مستلزمات العيارية: الفتوة والأخوة. لذلك حينما يثبت انتهاك اي فرد لهذين المقوّمين يُطرد من صفوف العيارين على الفور. وإذا ما تحدث البعض عنهم بسوء، فهو إما منطلق من حناجر المشككين، او من لسان وقلم كتّاب الحكام والسلاطين الذين يناصبهم العيارون العداء ويقارعونهم. فلو كان العيارون من أصحاب السلوك المنحرف والسجايا الذميمة لما حظوا بدعم الناس وحمايتهم وقيادة الجماهير المحرومة. فعبد الرزاق بن شهاب الدين فضل الله البيهقي تزعّم في نهاية العهد المغولي، جماعة العيارين والدراويش في خراسان، واستطاع ان يفجّر بهم ما يُعرف بثورة «السربداران»،

الذين كانوا يصفون أنفسهم بأنهم شيعة عليّ وفدائيّوه، ويناضلون وفق نهج الفتوة.

الشيخ نجم الدين كبرى ـ مؤسس الطريقة الكبروية ـ يُعدّ من مشاهير العرفاء وأكابر صوفية القرنين الهجريين السادس والسابع. ويُعد نجم الدين الرازي، ومجد الدين البغدادي، وسعد الدين الحموي، وسيف الدين الباخرزي، وبهاء الدين ولد، من تلامذته ومريديه. وكان لديه على مدى عمره اثنا عشر مريداً، أصبح جميعهم من الأولياء والمشايخ. ويُقال انّ جنكيز خان بعث اليه رسولاً يطلب منه الخروج من خوارزم كي لا يُقتَل لأنه يريد ان يقتل جميع من فيها، فأجابه الشيخ انه عاش مع أهل خوارزم ثمانين عاماً في السرّاء فكيف يتركهم في الضراء. لذلك استُشهد في خوارزم عام ٦١٨هـ. وهناك اختلاف بين المـؤرخين في قبره، فالبعض يقول بأنه مجهول، والبعض الآخر يقول بأنه في جرجانج (اوجنج). ويُعدّ كـبرى مـن كـبار عيّاري وصوفية زمانه، وطالما تحدث العام والخاص عن مقاومته للمغول(٦٥).

الذي لا شك فيه هو انّ الرياضة والبهلوانيات قد امـتزجت بـالتصوف بـعد انتشار التصوف الاسلامي في ايران. وليس صحيحاً إرجاع سريان آداب ومراسم التصوف للزورخانة، الى العصر الصفوي، لأنّ الابطال والرياضيين الايرانيين قـد اخذوا بطريقة الفتوة التي هي شعبة من شعب التـصوف الخـمس وعـملوا عـلى نشرها قبل العصر الصفوي. كما أنّ اصطلاحات الزورخـانة ومـراسمـها الخـاصة ليست بالشيء الذي يمكن ان يُخترع في العصر الصفوي. هذا فضلاً عن الكثير من آداب الرياضيين وأصحاب البهلوانيات كالطهارة، والحلم، والمداراة، وترك اللذات، والاستئذان، وغيرها، هي نفس آداب وسلوك أهل التصوف.

ومثلما هو ضروري للصوفية سماع الأشعار التي يعبَّر عنها بـ «القول» والتي تثير مشاعرهم وأحاسيسهم، كذلك لابد من مراسم الزورخانة من قول بعض الأشعار لاسيما في المصارعة. ويتعامل التلميذ مع الاستاذ والمريد مع المراد، عـلى اسـاس الاخوة في الزورخانة.

كان بعض رياضيي وبهلوانيي القرنين الهجريين السابع والثامن ـ أي ما قـبل

الصفوية ـ من كبار العرفاء والمتصوفة، أشهرهم البهلوان محمود بورياي ولي، حيث قيل أنّ تقبيل أرض الزورخانة، أدب من آدابه(٦٦).

كان البهلوان محمود الخوارزمي الملقب بـ «بورياي ولي»، أشهر رياضيي الزورخانة الايرانية خلال القرن الثامن. وكان ايضاً شاعراً قديراً وعارفاً واعياً. ويُحتمل انه ولد في «اوجنج». وكان يتخلص في أشعاره بـ «قتالي». وأنشد مثنوي كنز الحقائق عام ٧٠٣هـ ويُعدّ مثنوياً لا نظير له في نوعه. وذاع صيته في الرياضة البهلوانية الى درجة بحيث بات رياضيّو الزورخانات يقسمون به في هذا اليوم.

تزامنت حياة هذا البهلوان والشاعر الايراني الشهير مع العصر الاول للدولة المغولية وما رافق ذلك من تدمير لايران وما حصل فيها من اضطرابات ومعضلات. فأثّرت تلك الاوضاع الاجتماعية عليه وانعكست على أشعاره وآثاره.

جميع المؤرخين الذين ترجموا حياة هذا الفتى والبهلوان الايراني، اثنوا على بهلوانيته ووصفوه بصفاء الباطن ونقاء الروح وعلو الهمة، وسطَّروا العديد من الحكايات في فتوته، مثل تلك الحكايات التي ذكرها صاحب «تذكرة العشاق» في الباب الثامن والثلاثين من كتابه.

الآثار الفارسية، لاسيما كتاب «فتوت نامه سلطاني»، نسبت نهج المصارعة والبهلوانية الى الرسل وشخصيات التوراة الاسطورية، معتبرةً آدم ابا البشر، معلماً لهذا النهج(٦٧).

مما لا شك فيه هو انّ الفتوة خرجت منذ سقوط الدولة العباسية عام ٦٥٦هـ عن طابعها التنظيمي الرسمي السياسي والاجتماعي، وأخذ يتضاءل تدخل الفتيان في الشؤون السياسية والأعمال الادارية للبلاد، وأخذ هذا المسلك يتبلور على شكل اسلوب حرفي وطريقة مهنية. وأخذ الفتيان والعيّارون يحددون نشاطاتهم بحدود محيطهم الحياتي. ومنذ منتصف القرن السابع الهجري هيمنت الجوانب الأخلاقية والاجتماعية لمسلك الفتوة على جانبه السياسي، فكان معظم الفتيان عبارة عن الصناعيين والفنيين والحرفيين(٦٨).

انتقلت الفتوة الايرانية من هذا البلد الى جميع البلدان الاسلامية فتعرّفت عليها شتى الشعوب والأمم وساهمت في نشرها. وتُعدّ المصنفات النثرية والشعرية التي خلّفها كبار الصوفية والعرفاء الايرانيين باللغتين الفارسية والعربية مصدراً مهماً لدراسة مذهب الفتوة والتحقيق فيه.

أوردت الرسالة القشيرية للإمام ابي القاسم عبد الكريم القشيري النيشابوري (٣٦٧ـ٤٦٥هـ) معلومات كثيرة بشأن الفتوة. كما نجد معلومات مهمة ومتنوعة بهذا الشأن في كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي الأزدي النيشابوري (٣٣٠ـ٤١٢هـ)، وكان استاذاً للامام القشيري. كما نجد مثل هذا الاهتمام بالفتوة في كتاب «الفتوة» الذي ألّفه باللغة الفارسة أخي أحمد محب، من فتيان سوريا. وهناك كتب عديدة اخرى كُتبت في الفتوة باللغة الفارسية اهمها:

١ـ كتاب الفتوة لنجم الدين أبي بكر محمد بن مودود الظاهري التبريزي المعروف بنجم الدين زركوب (ت ٧١٢هـ).

٢ـ كتاب الفتوة لكمال الدين عبد الرزاق الكاشي (ت ٧٣٠هـ).

٣ـ كتاب الفتوة لأمير سيد علي بن شهاب الدين بن ميرسيد محمد الحسيني الهمداني (٧١٣ـ٧٨٦هـ).

٤ـ كتاب الفتوة لعلاء الدولة ركن الدين ابي المكارم محمد بن شرف الدين احمد بن محمد البيابانكي (٦٥٩ـ٧٣٦هـ).

٥ـ كتاب الفتوة السلطانية لكمال الدين او معين العرش حسين بن علي الكاشفي البيهقي الهروي الواعظ المعروف بملا حسين الكاشفي. ويُعدّ هذا الكتاب من أوسع ما كُتب في الفتوة(٦٩).

وسبق ان ذكرنا بأنّ بعض شعراء الفارسية كالخاقاني، وفخر الدين العراقي، والعطار النيشابوري، أنشدو في الفتوة ومذهب العيارين(٧٠).

هوامش الفصل السادس:

١ـ عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ط حسن السندوبي، القاهرة، ١٣٥١/ ١٩٣٢،ج ١، ص ٢٨٣.

٢ـ ابن خلدون، مقدمة، ج ١، ص ٦١١.

٣ـ ابو ريحان البيروني، تحقيق ما للهند، قم، ١٩٩٧، ص ٢٤ـ ٢٥.

٤ـ ابن دريد، كتاب جمهرة اللغة، ط رمزي منير بعلبكي، بيروت، ١٩٨٧ـ ١٩٨٨، ج ٢، ص ٨٩٣.

٥ـ عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ط معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص ٢٧٨ـ ٢٧٩.

٦ـ منصور بن اردشير العبادي، مناقب الصوفية، طهران، ١٩٨٣، ص ٣١ـ٣٣؛ ايضاً راجع: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، لنينغراد، ١٩٢٦، ص ٣٩.

٧ـ نور الدين كياني نجاد، سير العرفان في الاسلام، طهران، ١٩٨٧، ص ٦٥ـ ٦٧.

٨ـ عبد الحسين زرين كوب، قيمة تراث الصوفية، طهران، ١٩٩٠، ص ١٢ـ ٢٧.

٩ـ نفس المصدر، ص ٢٠ ـ ٢٢.

10_ Encyclopaedia of Islam, First edition, S.V. (Tasawwuf) (by Louis Massignon).

١١ـ ابن خلدون، سابق، ج ٣، ص ١٠٩٦ ـ ١٠٩٨.

١٢ـ عمرو بن بحر الجاحظ، سابق، ج ١، ص ١٩٤؛ ابن الجوزي، تلبيس ابليس، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨٣.

١٣ـ دائرة معارف التشيع، ج ٤، «التصوف».

١٤ـ عبد الله بن محمد الانصاري، طبقات الصوفية، طهران، ١٩٨٣، ج ١٢، ص ١٩٤ـ١٩٥.

١٥ـ رينولد نيكلسون، ظهور وسير التصوف، ترجمة محمد باقر معين، طهران، ١٩٧٨، ص ١١ ـ ١٤؛ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، طهران، ١٩٩٨، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٣.

١٦ـ احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، ١٩٨٧، ج ١، ص ٢١ـ ٢٤.

١٧ـ ابو بكر محمد بن ابراهيم الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دمشق، ١٩٨٦، ص ٢٨ ـ ٣٠.

١٨ـ أحمد جامي مقامات شيخ الاسلام عبد الله الانصاري الهروي، طهران، ١٩٦٤، ص ٣١ ـ ٣٤.

١٩ـ نصر الله بور جوادي، «تقارير ابي منصور الاصفهاني في سير السلف ونفحات الأنس»، المعارف، السنة ١٤، العدد ٣، ١٩٩٧.

٢٠ـ احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، سابق، ج ١٠، ص ٢٤٠ـ٢٤٣.

٢١ـ راجع: فريتس ماير، أبو سعيد ابو الخير، الحقيقة والاسطورة، ترجمة مهر آفاق البايبوردي، طهران، ١٩٩٩.

٢٢ـ محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦.

٢٣ـ راجع: احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، سابق.

٢٤ـ راجع: عبد الله بن محمد عين القضاة، دفاعيات عين القضاة الهمداني، ترجمة رسالة شكوى الغريب، ترجمة وتحشية قاسم الانصاري، طهران، ١٩٨١.

٢٥ـ راجع: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، نفحات الأنس، تحقيق محمود العابدي، طهران، ١٩٩٤.

٢٦ـ راجع: يحيى بن حبش السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تحقيق

كوربن، طهران، ٢٠٠١؛ محمد بن مسعود قطب الدين الشيرازي، شرح كلمة الاشراق للسهروردي، طهران، ٢٠٠١.

٢٧ـ راجع: محمد بن ابراهيم العطار، تذكرة الأولياء، تحقيق محمد الاستعلامي، طهران، ١٩٨١.

٢٨ـ راجع: جلال الدين محمد بن محمد المولوي، المثنوي المعنوي، تصيحح وترجمة رينولد الين نيكلسون، طهران، ٢٠٠٢.

٢٩ـ رينولد نيكلسون، سابق، ص ٣٢ـ ٣٤.

٣٠ـ زين الدين كياني نجاد، سابق، ص ١٣١ـ ١٤٢.

٣١ـ راجع: قمر الكيلاني، في التصوف الاسلامي، مفهومه وتطوره، وأعلامه، بيروت، ١٩٦٢.

٣٢ـ زين الدين كيائي نجاد، سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٣٣ـ راجع: نور الدين المدرسي، سلالات صوفية ايران، ١٩٨١.

٣٤ـ زين الدين كيائي نجاد، ساق، ص ٢٣٢.

٣٥ـ مولانا حسين الواعظ الكاشفي السبزواري، فتوت نامه سلطاني، تحقيق محمد جعفر محجوب، طهران، ١٩٧١، المقدمة.

٣٦ـ ابن عمار البغدادى، الفتوة، تحقيق فؤاد حسين القاهرة، الدار القومية للطباعة، ١٩٥٩، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ مولانا الواعظ الكاشفي السبزواري، سابق، المقدمة؛ ايضاً راجع: صالح بن جناح، كتاب الأدب والمروءة، ترجمة سيد محمد ميردامادي، طهران، معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، ١٩٩٤، ص ٨.

٣٧ـ النحل، ٩٠.

٣٨ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، المقدمة.

٣٩ـ نفس المصدر.

٤٠ـ نفس المصدر.

٤١ ـ كان يُستخدم بيرق طويل في رأسه رمح او معدن براق.

٤٢ ـ هنري كوربن، مذهب الفتوة، ترجمة إحسان نراقي، طهران، ١٩٨٤، ص ١١٧ ـ ١١٩.

٤٣ ـ كاظم الكاظميني، العيارون، طهران، ١٩٧٠، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٤٤ ـ نفس المصدر، ص ١٠ ـ ١١.

٤٥ ـ نفس المصدر، ص ١٢ ـ ١٣.

٤٦ ـ تاريخ سيستان مع مقدمة ملك الشعراء بهار، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٤٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٣.

٤٩ ـ راجع: تاريخ البيهقي.

٥٠ ـ كاظم الكاظميني، سابق، ص ١٣ ـ ١٤.

٥١ ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، المقدمة؛ هنري كوربن، سابق، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

٥٢ ـ ابن عمار الحنبلي البغدادي، الفتوة، بغداد، ١٩٥٨، مقدمة الدكتور مصطفى جواد، ص ٥٢.

٥٣ ـ مولانا حسين الواعظ، سابق؛ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٥.

٥٤ ـ هنري كوربن، سابق، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

٥٥ ـ سورة النساء، الآية ٩٣.

٥٦ ـ حديث نبوي.

٥٧ ـ سورة المائدة، الآية ٤٥.

٥٨ ـ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٧ ـ ٧٨؛ هنري كوربن، سابق.

٥٩ ـ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٨.

٦٠ ـ هنري كوربن، سابق، ص ١٨٣.

٦١ ـ راجع: عباس اقبال، «الفتوة والخلافة العباسية»، مجلة الشرق، السنة الاولى، العدد ٦، ١٩٣١؛ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٦٢ـ نصر الله الفلسفي، حياة الشاه عباس، طهران، ج ٢، ص ٣٢٨.

٦٣ـ هنري كوربن، سابق، ص ٦ و٩.

٦٤ـ زين الدين محمود الواصفي، بدائع الوقائع، ص ٦٣٤.

٦٥ـ راجع: حمد الله المستوفي، التاريخ المختار، ص ٧٨٩.

٦٦ـ برتو البيضائي الكاشاني، تاريخ الرياضة الايرانية القديمة (الزورخانة)، طهران، ١٩٥٨، ص ١٤٢ ـ ١٤٣؛ هنري كوربن، سابق.

٦٧ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، ص ٣٠٧.

٦٨ـ نفس المصدر، المقدمة.

٦٩ـ هنري كوربن، سابق، مقالة سعيد النفيسي، ص ١٤٩ ـ ١٥٣.

٧٠ـ لمزيد من المعلومات، راجع: صالح بن جناح، سابق، ص ٨ ـ ٩٤؛ مرتضى الصراف، رسائل الفتيان، مقدمة هنري كوربن، طهران، ١٩٩١، ص ١٦٨ـ ٢١٨؛ ايضاً راجع: ديوان الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري، ديوان الخاقاني الشرواني، ديوان فخر الدين العراقي.

الباب الثاني

المؤسسات الادارية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية

الفصل الأول: الديوان

الفصل الثاني: الخراج

الفصل الثالث: الحسبة

الفصل الأول

الديوان

موضوع دراسة خلفية ظهور الدواوين الاسلامية، وتعددها، وكيفية ادارتها، بحاجة الى إلقاء نظرة عميقة على مبادئها واسسها في البلدان الاسلامية قبل دراستها تأريخياً، فما ظل مجهولاً في دراسة الباحثين الشرقيين، والاسلاميين، والمستشرقين على صعيد دراسة دور الدواوين الاسلامية، هو هذه المبادئ والأسس.

تعود الدراسة التاريخية لدواوين العصر الاسلامي بين المستشرقين الى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. ولا شك في انّ هذه الدراسات، مستقلة عن تلك المواضيع المتناثرة في كتب السواح الغربيين والمتحدثة عن أنظمة الدواوين في البلدان الشرقية.

من الجدير بالذكر أنّ ثمة تقارير حول الأنظمة الادارية وأساليب إدارة البلدان، يمكن ملاحظتها في بعض الكتب التاريخية المهمة مثل «تاريخ جهانكشاي» للجويني، و «تاريخ عالم آراء» للعباسي، وأحسن التواريخ، والتي تساعد على إعطاء صورة عن طريقة ادراة المؤسسات في البلدان الاسلامية.

بعض المعلومات في هذا المضمار، نجدها في بعض الآثار الأدبية ـ التاريخية، وليس الآثار التاريخية المحضة، مثل صبح الأعشى في صناعة الانشاء للقلقشندي.

لاشك في أنّ المعلومات المسطَّرة في هذا الكتاب حول ديوان الانشاء (الترسل)، لم تُذكر لا في الآثار المتقدمة على القلقشندي ولا في الآثار المتأخرة عنه، لكنها لا تتميز بجانب تحليلي، ولم تؤلَّف على أساس رؤية مقارنة.

معلوماتنا التحليلية في هذا المجال ـ اي حول كيفية ادارة البلدان الاسلامية طوال التاريخ ـ ترجع الى كتابات الغربيين والمستشرقين، وكتّاب الرحلات. وهي وكما ذكرنا فاقدة لنظرة شمولية وأساسية. والشاهد على ذلك كتابات سوفيرة، وبرلون، وشاوان، وبوسيه، وسائر الباحثين الغربيين الذين كتبوا في هذا الحقل.

بشكل عام، الأسس والمبادئ التي تم تجاهلها عبارة عن:

١ ـ النظرة المعرفية للدين الاسلامي، على صعيد العلاقة بين الله والانسان، والتي هي بمثابة منطلق للأخلاق الفردية، وما يترتب على ذلك من علاقة بين الجهاز الحاكم وآحاد الناس.

٢ ـ الوظائف التي ألقاها الله تعالى على عاتق ولي امر المسلمين، كحاكم وزعيم للناس، والتي يمكن اعتبارها أساساً لتبيان مسؤوليات الحاكم وواجباته ازاء الرعية.

٣ ـ الفكر السياسي المنبثق من الدين الاسلامي والذي هو بمثابة الاطار العام لايجاد نظام الدواوين الاسلامية لبلورة مفهوم البلاد في الاسلام، لاسيا في صدر الاسلام.

٤ ـ الانتفاع بتجارب البلدان غير الاسلامية المفتوحة، لتأسيس اولى الدواوين الاسلامية.

يمكن التحدث باسهاب عن كل فقرة من الفقرات أعلاه، لاسيا عن العلاقة الفردية بين الانسان والله تعالى في الدين الاسلامي والتي هي بمثابة أحد المبادئ الأصولية في الدين الاسلامي، ويتضح هذا من مفردة «المسلم» التي تعني التسليم لإرادة الله تعالى. فتفويض ارادة الله بواسطة الرسول الاكرم ﷺ الى أهل بيت

العصمة والطهارة كخلفاء له في الارض، وضرورة اتّباع جميع الناس لهم، وتعدد الواجبات والمسؤوليات التي تقع على عاتق ولي أمر المسلمين ازاء جميع المسلمين، وفكرة نشر العدالة وانقاذ العباد المغروسة في ذات الدين الاسلامي، وغيرها، ينبغي أن تُبحث وتُدرس في قالب دراسات عميقة وشاملة.

الأمر الذي لابد من التأكيد عليه هنا هو: اذا لم تكن قد ظهرت الأرضية اللازمة لدراسة بعض الموضوعات التي وُجدت في ظل الحضارة الاسلامية، كما هو الحال بالنسبة لبعض علوم العصر الاسلامي التي اشرنا اليها في هذا الكتاب، ولكن بالمقابل جرت بحوث ودراسات عميقة وكثيرة في حقل الفكر السياسي لدى الحكومة الاسلامية والفهم الاسلامي لمفهوم الحكومة والسياسة بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران. لذلك من الضروري الاستعداد منذ الآن للقيام بشتى انواع البحوث والدراسات في هذا المجال سواء على شكل كتاب او مقال او اطروحة.

على هذا الأساس، ومن اجل تقديم تقرير عام عن كيفية وطبيعة مفهوم الحكومة الاسلامية وتطبيق هذا المفهوم، لابد من تسليط الضوء على الديوان، والخراج، والحسبة.

مفردة «الديوان» تعني بشكل عام مكان جمع الصحف، سواء في المعاجم الفارسية أو العربية. واستخدام هذه المفردة في المتون الايرانية قبل الاسلام على شكل (déwán) من جانب، والخلفية الطويلة لها في النصوص العربية من جانب آخر، أمر أدى الى إجراء بحوث ودراسات كثيرة حول ماهية هذه المفردة.

فقهاء اللغة الايرانيون يعتبرون هذه المفردة، فارسية، ويعتبرون جمعها على شكل «دواوين» في اللغة العربية، تعريباً لأصلها الفارسي. كما يراها اللغويون العرب المتقدمون فارسية ايضاً. ويعتقد مؤلف تاج العروس أنّ ذيوع هذه المفردة في اللغة الفارسية ومن ثم في اللغة العربية، مقتبس من رواية عن كسرى امبراطور ايران. ولا شك في ان هذه الرواية تفتقد الى القيمة العلمية، مثل الكثير من الأقوال ذات الجذور العاميّة، لكنها تشير مع ذلك الى الخلفية الذهنية لهذه المفردة.

من الناحية العلمية، وردت هذه المفردة في المتون الفارسية الوسطى في صورة (depiwan)، مشتقةً من مفردة (dapi)، وهي نفس المفردة التي يُشار اليها في الفارسية المعاصرة بكلمة «دبير». فمن هذا الأصل تصاغ كلمة «دبير» وجميع مشتقاتها في اللغة الفارسية، وكلمة «أدب» وجميع مشتقاتها في اللغة العربية.

والسبب في ظهور اصل مشترك لهاتين الكلمتين في اللغتين الفارسية والعربية، هو وجود المفردات ذات الأصل السامي في اللغات الفارسية الوسطى لاسيما البهلوية، فقد كانت الكلمات تكتب بالآرامية وتُقرأ بالبهلوية. وعلى هذا الأساس فأهم الآراء بشأن اصل هذه المفردة هو انّ مفردة «ديوان» كانت تتألف من dip او dib ـ بمعنى كتابة ـ وملحقة الجمع án، ثم تغيّر الـ b الى w بمرور الزمن. ويمكن ملاحظة اصل dip في جميع اللغات السومرية تقريباً التي تُعدّ اصلاً للغات السامية، كالعيلامية، والأكدية(١) الخ.

العوامل الأساسية لتشكيل الديوان

من البديهي انه من اجل إدارة البلاد الاسلامية، كان لابد من وجود مؤسسة ادارية قوية وفاعلة جداً، لاسيا بعد اتساع رقعة الامبراطورية الاسلامية بعد خلافة الخليفة الثاني، حيث امتدت البلاد الاسلامية الى حدود الهند شرقاً والى ليبيا الحالية غرباً.

من الواضح أنّ إدارة مثل هذه البلاد الواسعة، امر متعذّر إلّا مع وجود نظام إداري منتظم وقوي.

وقبل دراسة المؤسسات الادارية التي كانت تشرف على إدارة تلك البلاد، لابد من القاء نظرة على الخطوات التي تمّ اتخاذها كأساس اجتماعي تزامناً مع تأسيس الدواوين في الاسلام، بأمر من عمر بن الخطاب، وبتوجيهات الامام علي عليه السلام.

التوقف عند تلك الخطوات، يقودنا الى معرفة الفكر الحكومي الذي ظهر خلال

العقود الاولى لإقامة الحكم الاسلامي في شبه الجزيرة العربية. فتلك الخطوات أوجدت بشكل كامل وصحيح اساس ادارة البلاد الاسلامية. ومن أهمها:

١ـ تقسيم البلاد الى وحدات سياسية أصغر. فقد أمر عمر بن الخطاب بتقسيم جميع البلدان المفتوحة الى سبع ولايات وعيّن على كل منها والياً. وهذه الولايات هي: المدينة وتشمل جنوب ومركز شبه الجزيرة، والشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، والموصل، ومصر.

٢ـ تعيين مساحة الولايات. من أجل تقدير مقدار الخراج الذي ينبغي ان يُجبى من كل ولاية، تقرر ان تقدَّر مساحة بعض المناطق، كمنطقة السواد ـوهي منطقة زراعية خصبة تقع بين دجلة والفرات وتشمل جزءاً من خوزستان ايضاًـ وقد تحدث عدد كبير من المؤرخين عن طريقة تعيين مساحتها. وتوصل المهندسون المسلمون آنذاك الى انّ مساحتها تبلغ ٣٦ مليون جريب(٢). وتكمن أهمية حساب مساحة السواد، في انها كانت تؤلف اهم مصادر الخراج.

٣ـ وضع تقويم جديد للبلدان الاسلامية. فطبقاً لما وصل الينا، تشكل اجتماع بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب لهذا الغرض. وتقدم البعض باقتراحات من قبيل استخدام التقويم الميلادي او الرومي. وتمت المصادقة في آخر المطاف على اقتراح الامام علي عليه السلام القاضي باستخدام تاريخ هجرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة مبدأ للتقويم الاسلامي، فأُرّخت الرسائل والكتب والمراسيم على اساس هذا التقويم(٣).

٤ـ جرت خطوات عديدة خلال هذه المرحلة لتوحيد شتى وحدات الوزن، والحجم، والسطح. فقد كانت تنتشر في شتى بقاع البلاد الاسلامية مقاييس مختلفة ومتعددة للوزن والحجم والسطح، بحيث كانت تبعث على الحيرة والإرباك. وخلال السنوات الاولى من قيام الحكم الاسلامي وُضع درهم يُدعى الدرهم الشرعي، بحيث كان من اللازم استخراج جميع المقاييس الوزنية والحجمية من هذا الدرهم، وايجاد علاقة معقولة ومنطقية بينها. فقد قُسِّم كل درهم الى ١٤ قيراطاً، وكل ١٠

دراهم الى ٧ مثاقيل(٤). كما وُضع لقياس السطح ذراع تدعى الذراع العمرية(٥)، بحيث يتألف كل جريب من ٣٦٠٠ ذراع(٦).

٥ ـ بُذلت جهود كذلك لتوحيد المسكوكات ونشر العملة النقدية. فلم تكن في البلاد الاسلامية قبل ذلك عملة موحدة بل كانت تنتشر أنواع المسكوكات، لذلك من اجل الحيلولة دون ذلك الاضطراب، وتسهيل المعاملات التجارية وتحسين الاوضاع الاقتصادية، ضُربت الدراهم الفضية والدنانير الذهبية(٧). وتحدث اليعقوبي عن انتشار الصك في عهد الخليفة الثاني في البلاد الاسلامية(٨)، مما يمكن ان يُعدّ أول أمارة على ظهور نوع من الأوراق المالية التي تتيح نقل البضائع والابتياع بدون استخدام المسكوكات.

العوامل المذكورة مجتمعة، وعلى أساس العوامل الانسانية، اي دور حياة الناس، والانتاج الاقتصادي، واجتماع عدد كبير من الناس على ضوء المبادئ الاقتصادية أعلاه، تجعلنا نواجه ظاهرة المدينة والمدنية في ربوع العالم الاسلامي. فجميع الموارد أعلاه توصلنا الى النتيجة العامة التالية وهي اننا نشاهد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري على الأقل، ظهور مدينة في قالب اسلامي تماماً. ففضلاً عن مدن شبه الجزيرة العربية والمدن التي اصبحت اسلامية فيما بعد، نشاهد وجود مدن جديدة ايضاً. ويمكن القول من خلال نظرة عامة انه كان من الممكن وقوع ثلاثة حوادث في تلك المجتمعات على صعيد الحياة في المدينة.

أ ـ استمرار حياة بعض المدن المؤسسة قبل الاسلام وازدهارها، مثل نيشابور، والمدينة المنورة، ومكة المكرمة.

ب ـ زوال واندثار مدن اخرى كان لها وجود قبل الاسلام، وهجرة اهلها منها.

ج ـ ظهور وازدهار مدن جديدة في مناطق لم تكن معروفة بظهور المدن فيها. او تحول بعض القرى او القصبات الصغيرة الى مدن او مدن كبرى بفعل بعض العوامل الجغرافية او العسكرية، او الثقافية او الاقتصادية، مثل بغداد والكوفة.

اذن وجود مدن كبرى، وعلاقات اقتصادية، وحركة الأموال، بحاجة الى علاقات اجتماعية وكذلك الى اشراف خاص من أجل إدارة تلك المدن. ومن هذا المنطلق ظهرت الحاجة الملحة الى وجود دواوين إسلامية.

ظهور الدواوين الاسلامية وتعدد مهامها

قبل التطرق الى تاريخ ظهور الديوان في الاسلام، من الضروري الالتفات الى ما يلي:

أولاً، حين دراسة الدواوين الاسلامية، من الضروري الاهتمام باستمرارها في البلدان الاسلامية. اي كلما واجهنا موضوع كيفية ظهور الديوان او الدواوين في البلدان الاسلامية، لابد من الالتفات الى موضوع حياتها على مدى التاريخ ايضاً.

ثانياً، كانت تظهر الى الوجود دواوين اخرى كلما تعقدت الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وازدادت حاجة الناس الى مؤسسات اجتماعية ومدنية تلبي المتطلبات الجديدة.

الاهتمام بهذين الأمرين، مهم لأننا نستطيع من خلالها الوقوف على حيوية المجتمعات الاسلامية وتكاملها التدريجي على مدى التاريخ، لأنّ المؤسسات الجديدة لا تظهر الى الوجود إلّا مع الحاجة التدريجية للمجتمعات، كما أنّ هذه الحاجة لا تظهر إلّا في حالة تكامل المجتمعات اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً.

طبعاً جابهت المجتمعات الاسلامية ظروفاً قاسية جداً بل وحتى مدمّرة خلال مسارها، إلّا أنها كانت سرعان ما تعيد بناء نفسها وتعاود الاستمرار في حياتها. ومن أهم تلك الظروف الغزو الذي شنّه جنكيزخان، ثم هولاكو، ثم تيمورلنك، فكان الأفراد ينطلقون في كل مرة بعد فترة قصيرة الى إعادة تشييد المجتمع، وبناء المؤسسات من جديد ولربما في شكل آخر وطريقة اخرى. وهذا ما يمكن ان نستشفه من مقارنة الشكل الحكومي والاجتماعي للمدن والبلدان الاسلامية قبل

وبعد الغزو المغولي.

يقول العديد من المؤرخين المسلمين انّ خليفة المسلمين عمر بن الخطاب كان أول من أسس الديوان في الاسلام(٩). وهناك العديد من الأخبار حول كيفية حاجة الخليفة عمر الى تأسيس الديوان وعملية ظهور الدواوين، والتي من بينها انّ الامام علياً عليه السلام اقترح في عهد عمر بن الخطاب تأسيس الديوان الاسلامي بعد وصول الخراج من البلدان المفتوحة الى مركز الخلافة وظهور مشاكل في طريقة تقسيمه بين المسلمين(١٠)، ولكن هناك رواية اخرى غير هذه لم يُسلَّط الضوء عليها(١١)، والتي ندرك من خلالها انّ الرسول الأكرم محمداً صلى الله عليه وآله وسلم، كان أول من أسس الديوان في الاسلام. فدور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تأسيس جهاز لإعداد وإرسال رسائله وكتبه الى زعماء وملوك ذلك العصر ودعوتهم الى الدين الاسلامي، ينبغي أن يُعدّ الخطوة الاولى عن طريق تأسيس ديوان الانشاء، والديوان الاسلامي الأول.

يُعدّ ديوان الخراج، أحد الدواوين الاسلامية الاولى، ومن أهمها، وهو مؤسسة كانت تتولى ادارة جزء كبير من شؤون البلاد الاسلامية. فكانت تُسجَّل فيه الأموال والثروات الحكومية، ويقوم بدراسة ومتابعة الشؤون المالية للبلد أو المدينة بشكل كامل وأساسي(١٢).

هذا الديوان كان يُدعى في ايران: ديوان الاستيفاء(١٣)، بينما كان يُعرف في عامة البلاد العربية بديوان الخراج(١٤)، وإنْ عُرِف بديوان الاستيفاء ايضاً في بعض الاقطار العربية كالعراق، ومصر(١٥).

يُعدّ هذا الديوان اول ديوان أُسس في العالم الاسلامي، على أساس ما ذُكر في تقسيم الخراج بين المسلمين بأمر الخليفة الثالث(١٦).

كان هذا الديوان ينهض بمهام متعددة ومعقدة، وتقع على عاتقه جميع المسؤوليات المالية للبلد الاسلامي تقريباً. ومن اولى مهامه كانت كيفية استحصال الخراج وإرسالها الى مركز الخلافة وتقسيمه بين المسلمين، وما الى ذلك. واخذت

مهام ديوان الخراج تزداد وتتسع باتساع رقعة البلاد الاسلامية وتعقد العلاقات الاقتصادية في هذه البلاد. فكان من مهامه في المراحل اللاحقة: حساب الدخل العام للبلاد، وتخمين وتنظيم النفقات، والاشراف على صرف الأموال، وإعداد قوائم بأموال وثروات الشخصيات المعروفة لاسيما الحكام والسلاطين، وايفاد الجباة الى شتى أرجاء البلاد الاسلامية لجمع الضرائب(١٧).

خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، وفي أعقاب ظهور شتى انظمة ملكية الأرض، كالملكية غير الدائمة مثل نظام الارتفاع ونظام الإقطاع، كان من مهام ديوان الخراج او الاستيفاء ان يعيّن نوع إشراف كل وال أو حاكم على اساس نظام الملكية(١٨).

ازدادت اهمية هذا الديوان خلال القرنين الهجريين الرابع والخامس والفترة التي اعقبتهما، الى درجة حتى قيل ان إدارة شؤون البلاد الاسلامية كانت مدينة لكفاءة أرباب هذا الديوان(١٩).

في الأقاليم التي كانت تُطلق إسم الخراج على هذا الديوان، كان يُطلق على مدير الديوان إسم «صاحب الخراج». وفي الأقاليم التي كانت تطلق عليه إسم الإستيفاء، كان يُدعى مدير الديوان: المستوفي، او مستوفي المالك(٢٠).

وجود الكثير من الأفراد في ايران خلال فترات زمنية مختلفة يحملون إسم المستوفي او مستوفي المالك، يشير الى اشتغال الكثيرين في هذا الديوان لاسيا منذ العهد الصفوي.

كان المستوفون يقسّمون في ايران الى طبقات ومجاميع خاصة، كما كانوا يختلفون في درجاتهم، وكان كل منهم يعمل في طبقة خاصة، وكان هناك مستوف خاص بكل مهنة، اعتماداً على ما تحظى به من أهمية(٢١).

طبقاً لكتابات بعض السوّاح الذين زاروا ايران خلال تلك الفترة(٢٢)، كان محل عمل المستوفي آنذاك يُدعى قاعة المحاسبات او الادارة الخاصة.

استمر هذا الديوان في أعماله بايران حتى نهاية العهد القاجاري، ومنذ نهاية هذا العهد وفي اعقاب الثورة الدستورية، ظهرت مؤسسات اخرى لادارة الشؤون المالية، تقليداً للغرب. وتمّ الغاء هذا الديوان بعد أن عُهِد بمهامه الى وزارات اخرى. كما اختفى هذا الديوان من البلدان الاسلامية الاخرى بفعل العديد من العوامل التي منها: انهيار الامبراطورية العثمانية، والحرب العالمية الاولى، وظهور بلدان جديدة.

يمكن ذكر أسماء العديد من الشخصيات التي اضطلعت بمهام ديوان الخراج او الاستيفاء في شتى الأقاليم الاسلامية خلال مختلف العصور. وتدلل شهرة هذه الشخصيات على أهمية الاشراف على هذا الديوان، ومن بينهم بعض البرامكة الذين تولوا منصب صاحب الخراج في بغداد ابان العصر العباسي (٢٣).

ديوان البريد

احد أعظم وأهم الدواوين في العصر الاسلامي، وكان يقوم بالعديد من المهام والوظائف الحساسة. وثمة آراء كثيرة في مصدر كلمة البريد. وهذه الآراء متباينة ومتضاربة الى درجة بحيث لا يبدو التوصل الى مصدر الكلمة أمراً سهلاً. وسندرك انّ التوصل الى إجماع واحد ورأي قاطع حول اصل هذه الكلمة بحاجة الى دراسات لغوية مقارنة عميقة وشاملة. وقد ذكرنا هذه المقدمة كي نطلع على حجم المشاكل ومدى الأعمال التي لم تنجز حتى على صعيد هذا الموضوع الصغير جداً، اي معرفة المصدر الصحيح والدقيق لمفردة «البريد»، فما بالك بالمواضيع المهمة الاخرى. والأمر القاطع الوحيد هو انّ هذه المفردة، ليست عربية.

يمكن تقسيم الآراء المثارة بشأن هذه المفردة الى ثلاثة أقسام: البعض(٢٤) يرى انها ترجع الى اللغات السامية، والى المفردة البابلية القديمة (Purad)، والتي تعني «الساعي السريع» و «الحصان السريع». ويرى فريق آخر(٢٥) انها مقتبسة من الكلمة اللاتينية (Verdus) بمعنى الجري والتحرك. وقد تداخلت هذه المفردة اللاتينية مع اللغة العربية لانتشارها في الامبراطورية البيزنطية، وتداخل الشؤون

الديوانية والادارية لهذه البلاد مع الحضارة الاسلامية خلال مرحلة الفتوحات. اما المجموعة الثالثة(٢٦) فتعتقد بأنّ هذه المفردة مقتبسة من الكلمة الفارسية القديمة (bara - Viada) بمعنى حامل الخبر.

دراسة مفردة «البريد»، تقوّي كذلك فكرة المصدر الخارجي لديوان البريد، واحتمال وجود مثل هذه المؤسسة وبنفس هذه المهام، في ايران او الدولة البيزنطية.

الوظائف التي كان ينهض بها هذا الديوان في العصر الاسلامي كثيرة ومهمة جداً مثل: نقل الأخبار، ونقل المراسيم والأوامر من والى مركز الخلافة الاسلامية. ثم أخذت تضاف الى هذا الديوان وظائف وأعمال اخرى بمرور الزمن التي من أهمها التجسس ونقل أخبار البلدان والدول الاخرى الى عاصمة الخلافة الاسلامية(٢٧).

المؤسس الرسمي لهذا الديوان في العصر الاسلامي، هو معاوية بن ابي سفيان (حكم ٤١ـ٦٠هـ)(٢٨). فطبقاً لأوامره شيدت المنازل في أهم مناطق البلاد الاسلامية وفي فواصل معينة، فكانت توجد فيها خيول مستعدة للحركة دائماً. وكان حينما يصل الى أحد تلك المنازل رسول ما، كان يستبدل حصانه المتعب بحصان آخر نشط لايصاله الى المنزل الآخر، وهكذا. وبهذه الطريقة كانت الأخبار والمذكرات الحكومية تنتقل بسرعة بين شتى مناطق البلاد الاسلامية. وأخذت مفردة البريد تستخدم بمرور الأيام كوحدة مسافة تقدّر بين ٢ ـ ٤ فراسخ، على أساس المسافة الدقيقة نسبياً بين المنازل التي كانت تستبدل فيها الخيول(٢٩).

خلال القرنين الهجريين الثاني والثالث وما بعدهما، أخذ ديوان البريد بالظهور في نقاط مختلفة من العالم الاسلامي. وازدادت أهمية هذا الديوان كثيراً في عهد المنصور العباسي (حكم ١٥٨ ـ ١٦٩هـ)، فكان صاحب البريد يُعدّ أحد أركان الخلافة الأربعة.

في ايران، بذل عضد الدولة البويهي (حكم ٣٦٧ ـ ٣٧٢هـ)، جهوداً كبيرة من أجل إضفاء النظام على شؤون هذا الديوان، وأطال المسافة بين منزلين، وشق

الطرق للارتفاع بالمستوى الأمني(٣٠). وقد أدى ذلك الى التسريع في وصول الأخبار الى المقصد.

وأولى الغزنويون لاسيما محمود الغزنوي (٣٨٧ ـ ٤٢١هـ) اهتماماً خاصاً نحو البريد. كما ظهر ديوان البريد في مصر خلال هذه الفترة، على يد آل طولون (حكموا ٢٥٤ ـ ٢٩٢هـ).

ظهرت مؤسسات من هذا النوع في بلاد الأندلس وشمال أفريقيا، كانت مهمتها نقل الأخبار، والتجسس. وفي الأندلس تمّ تدريب سعاة مشاة باستطاعتهم قطع المسافات الطويلة، بحيث كان لدى بعضهم الاستعداد لقطع تلك المسافات بدون الخلود الى الاستراحة وكان يُطلق على كل ساع منهم إسم «العدّاء»(٣١).

في عهد العثمانيين، ظهرت في الدولة العثمانية مؤسسات البريد منذ القرن الثامن الهجري، وكان يطلق عليها إسم «جابار»، بينما كان يُدعى المنزل الذي يستبدل فيه الحصان بـ «جابار نامه». ولا زال هذا الاصطلاح مستخدماً بين المعمرين في ايران وتركيا، ويريدون به دائرة البريد.

باتساع ديوان البريد في مختلف بقاع البلاد الاسلامية، وتعاظم هذه المؤسسة، ظهرت اجزاء ووسائل ومفردات خاصة لهذا الغرض. وفي الأدب الفارسي الكثير من الشواهد التي تستخدم فيها مفردة البريد للتعبير عن الساعي السريع وناقل الخبر(٣٢).

من الاصطلاحات التي كانت تستخدم في هذا الديوان: خيل البريد، وهي الأفراس الخاصة بالبريد التي يحتفظ بها في النزل(٣٣)، وصاحب البريد وهو المسؤول عن ديوان البريد والمشرف عليه(٣٤)، ونائب البريد وهو معاون صاحب البريد(٣٥). ويُعدّ صاحب البريد او صاحب ديوان البريد، أحد اقوى واهم أفراد الجهاز الحكومي ولذلك كان يُعدّ تنصيب صاحب البريد، أحد أهم وظائف الخليفة. ومن أهم الأخبار التي يمكن ملاحظتها في الكتب التي تتحدث عن التاريخ الاسلامي، الاخبار الخاصة بالأفراد الذين شغلوا منصب صاحب البريد(٣٦).

ديوان الانشاء

يمتاز ديوان الانشاء بخصوصيتين بين الدواوين الاسلامية:

الاولى انّ أعماله واضحة ومحدودة، والثانية انّ لدينا معلومات كاملة عن اعمال هذا الديوان وكيفية تأسيسه وأجزائه بفضل ما أورده القلقشندي في كتاب «صبح الأعشى في صناعة الانشاء».

الخصوصية الاولى، اي تحدد ووضوح أعمال ومهام ديوان الانشاء، تصدق بعد الآن على الدواوين الاخرى التي سنذكرها، إذ مع تزايد عدد الدواوين في البلاد الاسلامية بمرور الزمان، والشعور بالحاجة الى ظهورها، كانت تحدَّد اعمال كل منها وتشخَّص صلاحيات صاحب كل ديوان أيضاً. وتميز ديوان الخراج وديوان الجند بين تلك الدواوين بصلاحياتهما الكثيرة والثقيلة جداً.

يعرف ديوان الانشاء بديوان الرسائل وديوان الترسل ايضاً(٣٧)، غير انّ ديوان الانشاء أكثر الأسماء شيوعاً. ويُعدّ هذا الديوان ـوكما يذهب الى ذلك القلقشندي ـ اول ديوان ظهر في الاسلام وفي عهد الرسول محمد ﷺ(٣٨). ومن الأدلة على ذلك، اسلوب الرسول ﷺ في ارسال الرسائل الى زعماء البلدان المجاورة، ووجود عدد كبير من كتّاب الوحي الذين كانوا يكتبون آيات الوحي(٣٩). ويقول القلقشندي أن عدد كتّاب الوحي الذين كانوا يكتبون الآيات القرآنية، كان يبلغ ٣٠ شخصاً(٤٠).

أهم وظائف ديوان الانشاء كانت عبارة عن كتابة وإرسال الرسائل الحكومية لاسيما أوامر خليفة المسلمين الى سائر أرجاء العالم. وقد ازدادت تلك الوظائف والأعمال بمرور الزمن وتعقّد شؤون حياة المسلمين.

ظهر أول توسع في وظائف ديوان الانشاء، خلال العصر العباسي، فتحول الى أهم جهاز اداري لدى الحكومة العباسية، ويعود ذلك الى كثرة المكاتبات الادارية ورسائل الخليفة التي كان يبعثها الى شتى عمّال العالم الاسلامي وولاته او يتلقاها

منهم. وحينما كان يُراد ارسال رسالة من قبل الخليفة، يتم اولاً كتابة مسودة لها، ثم تُرسل الى الوزير أو الخليفة للمصادقة عليها، ثم يتم الاحتفاظ في الخزانة العظمى بنسخة منها، بينما تُرسل النسخة الأصلية الى المقصد(٤١). والعمل المهم لديوان الانشاء، كان عبارة عن اتخاذ اسلوب صحيح لشتى مراحل تبادل الرسائل والكتب، حينما تصل تلك الرسائل والكتب الى عاصمة الخلافة. وحينما يستعرض القلقشندي اهم وظائف هذا الديوان، يركز على هذا الجزء من الوظائف تماماً(٤٢).

طبقاً لما ذهب اليه القلقشندي فإنّ اهم وظائف ديوان الرسائل كان تسليم الرسائل الى الخليفة، حيث يتم قبل ذلك فضّها من قبل الديوان ثم يعلّق عليها بايجاز في حاشيتها.

ومنذ القرن الثاني الهجري، ظهرت دواوين الانشاء في سائر الأقاليم الاسلامية عدا الجزيرة العربية، كايران ومصر والأندلس، وحتى في البلاد العثمانية مؤخراً(٤٣).

ادى الغزو المغولي للبلدان الاسلامية، وتدمير المغول للمدن، والمجازر الجماعية التي اقترفوها، الى زوال دواوين الانشاء(٤٤). والى ما قبل الغزو المغولي كانت الرسائل تُكتب باللغة العربية عموماً، اما في أعقاب الغزو المغولي اصبحت تلك الرسائل تُكتب لمرحلة قصيرة باللغة المغولية، ثم باللغة الفارسية.

لم يجد المغول في بادئ الأمر أية حاجة لتأسيس جهاز خاص يتولى الاشراف على شؤون المراسلات، غير أنّ مثل هذه الحاجة ظهرت فيما بعد، لاسيما في أعقاب تأثرهم بالجوانب الثقافية والحضارية للشعوب الاسلامية، فأخذ يظهر منذ العهد الايلخاني بشكل خاص جهاز لهذا الغرض. والوثائق المتبقية منذ هذا العهد، ووحدة شكل هذه الوثائق، وتشابهها من حيث طريقة الكتابة، والأختام، لتدل على وجود نوع من أنواع ديوان الانشاء في هذه الفترة(٤٥). ومنذ العهد التركماني كان يعمل هذا الجهاز على شكل جهاز ذي تشكيلات كثيرة وبصورة فاعلة ودقيقة. وكان يتألف آنذاك من دار الانشاء ـ او ديوان الانشاء ـ ومكتب، بحيث

كان كل منهما يتولى مهمة خاصة في إرسال او استلام الرسائل والأوامر(٤٦).

في العصرين العباسي والأموي، كان يتولى الاشراف على ديوان الانشاء، أهم الوزراء وأشهر الأدباء كالحسن بن سهل، ويحيى بن خالد، وابن المقفع، وابن العميد(٤٧)، وغيرهم(٤٨).

دقة المؤرخين المسلمين في هذا الحقل، كبيرة جداً، وسردوا لنا أسماء العديد من رؤساء هذا الديوان، بحيث يمكن من خلال ذلك ليس رسم مسار إدارة هذه الدواوين خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى فحسب، بل ويمكن ان نستنتج ايضاً أنّ ذكر إسم رئيس ديوان الانشاء، كان أحد أهم الأعمال التي تقع على عاتق المؤرخين.

بعد اتساع رقعة العالم الاسلامي، وكذلك ضعف قوة الخليفة في مركز الخلافة، وظهور حكومات متعددة ودول عديدة، اخذت تظهر دواوين الانشاء بشكل متزايد وفي العديد من مراكز القوى آنذاك. فكان من الطبيعي ان يلجأ كل ملك وأمير الى تأسيس جهاز في هذا المجال. ففضلاً عن ايران التي ظهرت فيها دواوين الانشاء منذ العهد البويهي، ظهرت دواوين كثيرة في بغداد(٤٩)، والشام(٥٠)، والقاهرة(٥١)، وطرابلس اللبنانية خلال القرن السابع(٥٢).

أشرنا من قبل الى دور القلقشندي وأثر كتابه «صبح الأعشى»، في تسليط الضوء على ديوان الانشاء. وأثر هذا الكتاب في التعريف بشيء من ثقافة المسلمين وأدبهم وحضارتهم آنذاك، عظيم بحيث لابد من الاشارة اليه ولو على سبيل الايجاز. أنهى القلقشندي تأليف كتاب صبح الأعشى في ٨١٤هـ. وكان هدفه من تأليفه ـ كما يذكر ذلك ـ تقديم ايضاح حول ديوان الانشاء في مصر، لكنه انتهز تلك الفرصة لتقديم معلومات كاملة ودقيقة ومفصلة عن ديوان الانشاء وأجزائه، بحيث لم يغفل حتى عن ذكر بعض القضايا الجانبية كنوع الخط، ونوع الورق، وكيفية كتابة الرسائل، وحتى انواع التواريخ المستخدمة آنذاك.

يتألف كتاب صبح الأعشى من مقدمة، وعشر مقالات، وخاتمة. ولو كان لدينا

كتاب بهذا المستوى حول الدواوين الاخرى في العالم الاسلامي، لاختلف مسار دراسة الثقافة والحضارة الاسلاميتين عمّا هو عليه اليوم.

ديوان الجيش

ويدعى ديوان الجند أيضاً(٥٣)، وظهر الى الوجود في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. وهو ذات الديوان الذي يعتبره العديد من المؤرخين انه الديوان الأول الذي تأسس في الاسلام(٥٤). وكانت مهمته في بداية تأسيسه إعداد قائمة بأسماء الرجال الذين كانوا قد اشتركوا في غزوات الرسول محمد ﷺ، كي يمكن من خلال امتلاك الأرقام الصحيحة، معرفة نفقات بيت مال المسلمين، واتضاح مقدار سهم كل رجل في بيت المال. وما حظي بالاهتمام في إعداد تلك القائمة، كان قرب اولئك الرجال من الرسول ﷺ، فكان يتلقى كل رجل سهماً من بيت المال على هذا الأساس(٥٥).

بمرور الزمان، أخذت تضاف لهذا الديوان وظائف اخرى، كما هو الحال بالنسبة للدواوين الاخرى، كالاشراف على الشؤون العسكرية، وإعداد قوائم شتى بعدد المقاتلين، وعدد القتلى، وعدد الجرحى، وتقديم الرواتب للمقاتلين، وغيرها. وكان يُطلق على مسؤول هذا الديوان إسم «ناظر الجيش»(٥٦). وكان يحضر هذا الناظر الى جانب رؤساء الدواوين الاخرى عند الخليفة(٥٧). والغريب في الأمر انه كان يُطلق إسم الدينار الجيشي على الاموال التي تستحصل من محل إقطاع الارض لتنفق على ديوان الجيش(٥٨).

بمرور الأيام، وكما هو الأمر في سائر الدواوين، ظهرت دواوين الجيش في سائر الأقاليم والبلدان الاسلامية كدمشق(٥٩)، والقاهرة(٦٠)، وحتى بلاد الأندلس(٦١). وكانت توجد في هذه الدواوين سجلات تُسجّل فيها أسماء جميع الأعضاء مع رتبهم(٦٢).

يروي لنا التاريخ اسماء العديد من الشخصيات المعروفة التي أشرفت على ديوان

الجيش كعلي بن المظفر المشهور بابن الحلي الذي كان ناظراً على الجيش في عهد المنصور العباسي(٦٣)، وغيره(٦٤). وظهر في أيام الدولة العثمانية ديوان بإسم سرّ العسكرية، كان يمارس مهاماً شبيهة بمهام ديوان الجيش تقريباً(٦٥).

ديوان بيت المال

رغم اننا نطلق في هذا اليوم اصطلاح بيت المال على الأموال العائدة لجميع المسلمين، وتُعدّ جزءاً من الأموال العامة، غير أنّ ديوان بيت المال كان في صدر الاسلام عبارة عن محل خاص لحفظ الأموال المنقولة التي تستحصل من الخراج او الجزية او الدخول الاخرى، والتي ينبغي تقسيمها بين المسلمين. وورد مصطلح «ديوان بيت المال» بهذا المعنى، تكراراً في المتون التاريخية(٦٦). وقد تغير معنى هذا الديوان من محل لحفظ أموال المسلمين، الى مؤسسة مهمتها تنظيم الشؤون المالية لجميع المسلمين.

من الناحية التاريخية يُعدّ الخليفة أبو بكر أول من أوجد محلاً بإسم بيت المال، وعيّن عمر بن الخطاب مشرفاً عليه(٦٧). وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب اتُّخذ بشكل رسمي جزء من مسجد الرسول ﷺ محلاً لبيت المال، مع تعيين عدة افراد حراساً عليه. ثم تحولت هذه المؤسسة فيما بعد الى أهم المؤسسات الحكومية، وأصبحت إدارتها من أعقد الوان الادارة. وكان يطلق على الشخص الأول في هذا الديوان إسم «صاحب ديوان بيت المال»، ثم يليه المباشرون، والمتولون، والمستوفون، حيث يدير كل منهم شؤون جزء خاص من الديوان. وظهر هذا الديوان فيما بعد في بلدان اخرى مثل اسبانيا، ومصر، والدولة العثمانية(٦٨).

كانت لبيت المال دخول ونفقات واضحة ومحددة. وكانت دخوله بشكل عام عبارة عن: الفيء، والغنيمة، والصدقة(٦٩)، فضلاً عن الانفال، والخمس والزكاة التي كانت تدخل ضمن هذه الدخول الثلاثة ايضا. وكانت نفقاته واضحة ايضاً اهمها توفير حاجات الناس ومتطلباتهم، والارتفاع بمستوى حياة المسلمين. وكان يتم

تحقيق هذا الهدف بطرق مختلفة منها تقسيم الاموال العامة بين جميع المسلمين.

كما كان من نفقاته في الدرجة الثانية، إعطاء رواتب المقاتلين، وشراء الأسلحة لهم، ورعاية فقراء المسلمين، وتحرير الأسرى المسلمين، وما الى ذلك(٧٠).

كان هناك الى جانب بيت المال ديوان آخر يدعى ديوان الخزائن. فهذا الديوان الذي طالما ورد ذكره في شتى المصادر(٧١)، كان يقوم بجمع المواد التي تأتي في الدرجة الثانية من حاجات المسلمين كالقماش والأدوات المعدنية.

من الواضح انّ دراسة جميع الدواوين الاسلامية، تستلزم بحثاً مستقلاً جامعاً، بل ليس من السهل ايضاً إعداد قائمة بجميع الدواوين الاسلامية التي يعمل تصور قيامها مجتمعة بمهامها، على إعطاء صورة عن الجهاز الحكومي. فـفضلاً عن الدواوين التي ذكرناها بايجاز، هناك دواوين اخرى اقل اهمية ايضاً مثل ديوان الصنائع الذي كان يضطلع بمهمة الاشراف على أملاك الخليفة وعقاراته، وكيفية الحفاظ عليها، واستحصال ايراداتها، وطريقة انفاقها. وهو من الدواوين التي كان يشرف عليها المقربون من الخليفة. وهناك إشارات عديدة على وجود هذا الديوان في الكتب التاريخية(٧٢).

ديوان المواريث

مهمته الاشراف على كيفية تقسيم الارث بين المسلمين، وادارة الأموال التي لا وارث لها. والطريف في أمر هذا الديوان ان نرى وجود حالات كثيرة يقع فيها اختلاف بين الوارث والديوان وعدم رضا الوارث عن عمله، فتتدخل شخصيات حكومية اخرى لحل الاختلاف، وقد ينتهي الأمر الى الخليفة ايضاً. وهناك نماذج عديدة رفض فيها الخليفة رأي الديوان وأبطله، بل ونراه يصدر أمراً باغلاقه في بعض الأحيان(٧٣). وهناك تقارير حول نشاطات هذا الديوان(٧٤).

ديوان الزمام، ديوان آخر، كانت مهمته التحقيق في الأعمال والمؤسسات المالية. وتتوفر بعض النماذج لنشاطات هذا الديوان ايضاً(٧٥).

ديوان النفقات، هذا الديوان مسؤول عن التحقيق في النفقات والحسابات المـالية للولاة والعمال الحكوميين وبعض الدواوين الصغيرة(٧٦). وهناك ديوان آخر يتولى مهمة دراسة وضع الأراضي في البلاد والإشراف عليها، حـيث يـدعى في بـعض البلدان بديوان الاقطاع او الاقطاعات أو المقاطعات او الاملاك(٧٧). اما في ايران فكان يدعى بالديوان الخاص او الخالصة حيث كان يدار تحت اشراف مسـتوف خاص(٧٨).

من الموضوعات التي من الممكن بحثها في إطار الدواويـن الاسـلامية او مـن خلال دراسة مستقلة، موضوع المؤسسات القضائية في الاسلام. فروح العدالة التي يحملها الدين الاسلامي المبين، والاهتمام بالعدل كأصل مـن الاصـول التي يـؤكد عليها الاسلام، وضرورة الاهتمام بحل الاختلافات بين الافراد القاطنين في البلاد الاسلامية سواء كانوا مسلمين او غير مسـلمين، تسـتدعي تأسـيس ديـوان او دواوين لهذا الغرض. ومن جانب آخر يستدعي تفعيل مفهوم العدالة في الاسلام الاهتمام بالموضوع من زوايا عديدة، مثل كيفية تشكيل جهاز قضائي لهذا الغرض، ومعرفة حق المسلم على المسلم وعلى غير المسلم الذي يعيش في البلد الاسلامي، والشرائط التي ينبغي ان تتوفر في القاضي.

هذا اللون من الدراسة بحاجة ايضاً الى الاجابة على السؤال التالي: على ضوء القوانين التي وضعها الاسلام، فهل كان بإمكان المسلمين التأسي ببعض المؤسسات القضائية في البلاد التي فتحوها والعمل على ضوئها؟

من الناحية النظرية، انّ المسلمين كان باستطاعتهم استعارة الاساليب الاحتمالية لهذه المؤسسات من ايران او الامبراطورية البيزنطية في حالة وجودها فيهما، ولكن من غير الممكن ان تكون تلك الاستعارة أعمق من شكل تلك المؤسسة ونظامها التنفيذي. وهذا ما يمكن البحث عنه في التفاوت بين مـفهوم العـدل في الاسـلام والبلدان غير الاسلامية. فبينما كان الاسترقاق امراً موجوداً عند الرومان، كـانت المساواة بين الناس في الاسلام تحول دون نفوذ القوانين القضائية المحتملة في بلاد

الروم وغيرها من البلدان غير الاسلامية، الى الاسلام. كذلك تُعدّ الشروط التي وضعها الاسلام للقاضي والصفات التي ينبغي توفرها فيه، من أهم اجزاء دراسة تطور المؤسسات القضائية في الاسلام(٧٩).

فضلاً عن هذه البحوث النظرية، ينبغي القول انّ المؤسسات والدواوين القضائية في الاسلام، متنوعة وواسعة جداً. ويمكن على الصعيد التاريخي تقسيم تطور هذه المؤسسات في البلاد الاسلامية لاسيما في ايران الى قسمين: قبل الغزو المغولي، وبعد الغزو المغولي.

هناك آراء عديدة بشأن تكوُّن هذه المؤسسة في داخل شبه الجزيرة العربية. فالبعض يُرجع ظهورها في صدر الاسلام الى حادثة مقتل طائفة من رجال بني خزيمة على يد خالد بن الوليد، حيث أمر الرسول الأكرم ﷺ آنذاك الإمام علي عليه السلام بالتحقيق فيها، ودفع الدية الى أسر القتلى. ولكن هناك من يرى أنّ تطور مفردة «حكم» ومشتقاتها والملاحظة في كلمات الرسول محمد ﷺ، يكشف عن تكوّن جهاز القضاء في الاسلام قبل تلك الحادثة بكثير(٨٠).

بمرور الزمن ولاسيما منذ العصر الاموي، ازدادت الملفات القضائية، وأخذت المؤسسات القضائية صورة أكثر تعقيداً، فتولت دواوين عديدة مسؤولية النظر في تلك الملفات والقضايا القضائية أهمها ديوان المظالم الذي كانت مهمته بالدرجة الاولى النظر في المظالم التي يلحقها الولاة والعمال الحكوميون بالناس(٨١)، وكذلك ديوان الحسبة الذي كان ينهض بمهمة الاشراف على شؤون حياة الناس(٨٢).

في ايران كانت توجد مؤسسات شبيهة بديوان المظالم، تقوم بعملية القضاء. وبذل بعض الحكام او الوزراء وخلال مراحل زمنية مختلفة جهوداً كبيرة من أجل تنظيم شؤون القضاء، الذي كان من أهم المناصب فيه، منصب القاضي وقاضي القضاة(٨٣).

تغيّر الوضع فجأة بالغزو المغولي للبلاد الاسلامية. فقبل ذلك كانت الاصول المستمدة من الدين الاسلامي الحنيف تمثل مصدر القضاء وأساسه. اما بعد

الاستيلاء المغولي، أصبح الأساس في القضاء هي الاصول والأساليب التي ورثها المغول من أجدادهم لاسيما القانون الجنكيزي.

واستمر العمل بهذه القوانين المغولية الى ان تمزقت الدولة المغولية وانقسمت الى دويلات عديدة لاسيما بعد مجيئ الايلخانيين في ايران(٨٤). ومنذ ذلك الحين ولاسيما في عهد الترك، عادت القوانين الاسلامية ثانية لتشكل اساس القضاء. وفي العهد الصفوي كان يُطْلَق عنوان «بيكي» على المؤسسات التي تمارس عملية القضاء وتقيم المحاكم الشرعية(٨٥).

فضلاً عن هذه الدواوين، كانت هناك دواوين اخرى في البلاد الاسلامية لديها أعمال ووظائف مختلفة، مثل ديوان العرض الذي كان يهتم باستقصاء اوضاع الجنود المسجلة أسماؤهم في سجلات خاصة للاطلاع على مصيرهم عند الضرورة(٨٦).

من الدواوين الاخرى التي كانت لديها نشاطات ملفتة للنظر هو ديوان العمائر(٨٧)، او ديوان الأبنية(٨٨)، والذي كان موجوداً في مصر حتى القرن التاسع على الأقل. ومهمة هذا الديوان التحقيق في عمر الأبنية وترميمها، والحفاظ عليها.

ما ينبغي ذكره في نهاية موضوع الدواوين الاسلامية هو انه يمكن دراسة هذه الدواوين من زاوية اخرى. فقد تحدثنا قبل ذلك عن وجود دواوين مختلفة في ايران، والشام، ومصر، والأندلس، وسائر اقاليم البلاد الاسلامية. ما نود استنتاجه هنا هو يبدو انّ الدواوين الاسلامية، قابلة للدراسة وكذلك للتصنيف على أساس جغرافي ايضاً.

بتعبير آخر: ثمة دواوين، مهمتها الاشراف على الامور العامة للأقاليم الاسلامية لا على اساس نوع الوظيفة، وانما على اساس الموقع الجغرافي. وأشهر هذه الدواوين والذي طالما اشارت اليه المصادر التاريخية هو ديوان السواد(٨٩). كما تحدثت تلك المصادر عن دواوين بغداد(٩٠)، ومصر(٩١)، وميافارقين(٩٢)، والكوفة(٩٣).

هوامش الفصل الأول:

١ـ للاطلاع على هذه المفردة، راجع: ديفيد مكنزي، معجم اللغة البهلوية الصغير، ترجمة مهشيد مير فخرائي، طهران، معهد العلوم الانسانية، ١٩٨٧، ص ٦٤. كذلك لاحظ: لسان العرب، ط بيروت، دار صادر، ذيل ديوان. للاطلاع على اصل هذه المفردة ومشتقاتها في اللغات السامية والايرانية، راجع: سعيد عريان، المعجم البهلوي، طهران، ١٩٩٢، ص ٢٣٤؛ وللاطلاع على اصول هذه المفردة ومعانيها المختلفة في اللغة الفارسية، راجع: علي اكبر دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل ديوان.

٢ـ احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب المعروف بابن واضح الأخباري، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار الفكر، ١٣٧٥هـ.ق. ج ٢، ص ١٠٦؛ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٧٥؛ عبد الحي كتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الادارية، بيروت.

٣ـ ابو ريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط لايبزيك، ١٩١٢، ص ٢٩ ـ ٣٠؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٠؛ للاطلاع على تفاصيل هذا الحديث، راجع: جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٦، قم ١٤٠٣، ج ٣، ص ٣٢ ـ ٥٨.

٤ـ ابو يوسف، كتاب الخراج، في: موسوعة الخراج، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١١.

٥ـ ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٤٨.

٦ـ والتر هينس، الأوزان والمقاييس في الاسلام، ترجمة غلام رضا ورهرام، طهران، ١٩٨٩، ص ١٠٦.

٧ـ عبد الحي كتاني، سابق، ص ٤١٥ ـ ٤٢٦.

٨ـ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٧.

٩ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٦؛ المقريزي، الخطط والآثار، القاهرة، ج ١، ص ١٤٨.

١٠ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

١١ـ اول من روى هذه الرواية هو القلقشندي في: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، دمشق، ١٩٨٧، ج ١، ص ١٢٥.

١٢ـ شميس شريك أمين، معجم الاصطلاحات الديوانية في العصر المغولي، طهران، ١٩٧٨، ص ١٣٩.

١٣ـ شميس شريك امين، سابق، طهران، ص ٦٢؛ ابو الفضل البيهقي، تاريخ البيهقي، ط أديب، طهران، ١٩٦٩، ص ١٥٤.

١٤ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٢٢؛ نفس المصدر، ج ٧، ص ٣٢٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ص ١٩٩٥؛ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٨٣؛ محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٤١٣هـ، ج ١٠، ص ٥٥٣.

١٥ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٥، ص ٣٠؛ شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المقدسي الدمشقي، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ط بيروت، ١٩٩٧؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٣٨.

١٦ـ الماوردي، سابق.

١٧ـ سورث، تاريخ الغزنويين، ترجمة حسن انوشة، طهران، ١٩٨٣، ج ١، ص ٦٥.

١٨ـ حسن نظام الملك، سير الملوك، طهران، ١٩٨٥، ص ٣٠، ٥٠، ٤٣، ٦٠، ٢٢٣.

١٩ـ محمد النخجواني، دستور الكاتب، ط عبد الكريم علي اوغلي، موسكو، ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥.

20_ S.M. Imamuddin, Arab Muslim Administration, New Velhi, 1984, P. 70.

٢١ ـ فلاديمير مينورسكي، المؤسسة الادارية في الدولة الصفوية، ترجمة رجب نيا، طهران، ١٩٥٥، ص ٩٥ ـ ١٣٠؛ تذكرة الملوك، ط محمد دبير سياقي، طهران، ١٩٥٣، ص ٣٦ ـ ٤٠.

٢٢ ـ مثل شاردن، وكمبفر، نقلاً عن مينورسكي، سابق، ص ١٠١.

٢٣ ـ ابن الجوزي، سابق، ج ٧، ص ٣٢٢. كذلك راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٨، ج ١، ص ٦١؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، ١٤٠٧، ج ٥، ص ٤٠٣؛ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٧٢؛ ياقوت الحموي، سابق، ج ٥، ص ٣٤؛ الذهبي، سابق، ج ١٠، ص ٢٨٠؛ ابن الأثير، سابق، ج ٥، ص ٣٨٣.

٢٤ ـ موسوعة عالم الاسلام باشراف غلام علي حداد عادل، ذيل «بريد» (بهمن سركاراتي).

٢٥ ـ نفس المصدر.

٢٦ ـ نفس المصدر؛ دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «بريد».

٢٧ ـ القلقشندي، سابق، ج ١٤، ص ٣٦٨.

٢٨ ـ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط شارل بلا، باريس، ١٩٠١، ج ٣، ص ٤؛ ابن الأثير، سابق، ج ٤، ص ١٣.

٢٩ ـ القلقشندي، سابق، ج ١٤، ص ٣٣٦ ـ ٣٦٧؛ محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط فان فلوتن، ليدن، ١٩٦٨، ص ٨٩.

٣٠ ـ محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط دخويه، ليدن، ١٨٧٧، ص ٣٢٢؛ ابن الأثير، سابق، ج ٦، ص ٢٠.

٣١ ـ موسوعة عالم الاسلام، سابق.

٣٢ ـ للاطلاع على مثل هذه الشواهد، راجع: دهخدا، سابق.

٣٣ ـ دهخدا، سابق، ذيل «خيل البريد».

٣٤ـ محمد بن تقي الدين عمر بن شاهنشاه الأيوبي، مضمار الحقائق وسر الخلائق، القاهرة، ج ١، ص ١٢٨.

٣٥ـ دهخدا، سابق، ذيل «بريد».

٣٦ـ الطبري، ج ٥، ص ٣٥٥ و ٤٠٣؛ ابن الأثير، سابق، ج ٦، ص ١٥١؛ ابن الجوزي، سابق، ج ٢، ص ٧.

٣٧ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٣؛ عبد الحي بن احمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٢٢٨.

٣٨ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٥.

٣٩ـ المصدر السابق، ص ١٢٦.

٤٠ـ نفس المصدر.

٤١ـ ابن مسكويه، تجارب الامم، القاهرة، ج ١، ص ١٥٢.

٤٢ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

٤٣ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٣١.

٤٤ـ نفس المصدر، ١٢٧ ـ ١٢٨.

٤٥ـ هربرت بوسيه، دراسة في نظام الديوان الاسلامي، ترجمة غلام رضا ورهرام، طهران، ١٩٨٨، ص ١٢٣ ـ ١٥٥.

٤٦ـ المصدر السابق، ص ٩٦ ـ ٩٩.

٤٧ـ راجع: القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٧ و ٢٧٠ و ٣١٨.

٤٨ـ عبد الحي العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ١٨٤؛ نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٨٧؛ ابو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط حيدر آباد الدكن، ١٩٧٢، ج ٤، ص ٥٤؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ١٥٢؛ اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، ط بيروت، ج ١٣، ص ٢٨٩؛ ابن الأثير، سابق، ج ١٠، ص ٢٤٤، و ج٧، ص ٢٦٨؛ ابن الخطيب، كتاب الوفيات، ط عادل نويهض، بيروت،

١٩٧٨، ج ١، ص ٤٥٣، و ج ٢، ص ٣٣٤.

٤٩ـ ابن الأثير، سابق، ج ١، ص ٢٤٤.

٥٠ـ ابن الخطيب، سابق، ج ١، ص ٤٥٣.

٥١ـ المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٦؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٥٤.

٥٢ـ ابن الخطيب سابق، ج ٢، ص ١٨٢.

٥٣ـ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٤، ص ٣١٢.

٥٤ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٦.

٥٥ـ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٦.

٥٦ـ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١٦، ص ١١٨.

٥٧ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٤٢٤.

٥٨ـ نفس المصدر، ص ٥٠٩.

٥٩ـ علي بن يوسف بن احمد البصروي، تاريخ البصروي، دمشق، ١٤٠٨، ج ١، ص ١٥٢؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٦، ص ١٩.

٦٠ـ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٦، ص ١٧٠.

٦١ـ محمد بن عبد الله بن ابي بكر القضاعي البلنسي، تكملة كتاب الصلة، ط عبد السلام الهداس، بيروت ١٩٩٥، ج ٢، ص ٤٥.

٦٢ـ كمال الدين عمر بن احمد بن ابي جرارة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج ٧، ص ٣٠٢٢.

٦٣ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٨، ص ٢٨١.

٦٤ـ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العثمانية، ط إحسان حقي، بيروت، ١٤٠٣، ج ١، ص ٥٧٧.

٦٥ـ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط بيروت، ج ٢، ص ٥٨؛ ابن كثير القرشي، سابق، ج ١٤، ص ١٥٣.

٦٦ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ٢١٣.

٦٧ـ راجع: موسوعة عالم الاسلام، بإشراف حداد عادل، ج ٥، ذيل مدخل «بيت المال» (محمد رحمن ستايش).

٦٨ـ الماوردي، سابق، ص ٣٥٤.

٦٩ـ نفس المصدر، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦؛ موسوعة عالم الاسلام، سابق.

٧٠ـ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٢١٦؛ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٧.

٧١ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٣، ص ٤٥؛ ابن خلكان، سابق، ج ١، ص ٤٦؛ ابن كثير، سابق، ج ١٠، ص ٣٤٤؛ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٥، ص ٣٢٦.

٧٢ـ ابن الاثير، سابق، ج ٦، ص ٣٨٨؛ عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٢، ج ١، ص ٣٧٠؛ الطبري، سابق، ج ٥، ص ٦١٤؛ القلقشندي، مآثر الإناقة في معالم الخلافة، ط عبد الستار احمد فراج، الكويت، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٦٥.

٧٣ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٨، ص ٥٧؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٣٠٨؛ ابن كثير، سابق، ج ١٤، ص ٢٣٠.

٧٤ـ العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ٢٠٦، و ج ٣، ص ٧١؛ ابن خلكان، سابق، ج ٢٠، ص ٤٠٥.

٧٥ـ العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ٢٣٢؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٩، ص ٦٩؛ محمد بن عبد الملك بن ابراهيم الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ط البرت يوسف كنعان، بيروت، ١٩٥٨، ج ١، ص ١٥٠.

٧٦ـ ابن الجوزي، سابق، ج ١٠، ص ٢٤٢؛ القلقشندي، سابق، ج٣، ص ٥٢٤ و ٥٦٥، و ج ١١، ص ٩٣.

٧٧ـ القلقشندي، سابق، ج ٤، ص ٣٠؛ دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «ديوان».

٧٨ـ راجع: الماوردي، سابق، ص ١٢٩ ـ ١٤٧؛ محمد حسين ساكت، مؤسسة القضاء في

الاسلام، مشهد، ١٩٨٦، ص ١٨ ـ ٤٤.

٧٩ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٥٥ ـ ٨٤.

٨٠ـ راجع: المصدر السابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٩٣.

٨١ـ راجع: ابن الجوزي، ج ٦، ص ٢٣٣؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، التدوين في أخبار قزوين، بيروت، ١٩٨٧، ج ٣، ص ١٢٢؛ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ١٤٩؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بيروت، ج ٢، ص ٣٦٨.

٨٢ـ راجع: ساكت، سابق، ص ١١٤ ـ ١٢٣.

٨٣ـ نفس المصدر، ص ١٢٣ ـ ١٣٠.

٨٤ـ نفس المصدر، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

٨٥ـ ابو الفضل البيهقي، سابق، ص ٧٥ و ٣٣٠؛ ابن خلكان، سابق، ج ٥، ص ١٤٣؛ المقدسي الدمشقي، سابق، ج ١، ص ٤٢١.

٨٦ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٩.

٨٧ـ الملك الايوبي، ج ١، ص ١٧٠.

٨٨ـ ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٨٠ ـ ١٨٨؛ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٢١٤؛ ابن الأثير، سابق، ج ٧، ص ٦٥؛ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٥، ص ٦٠١.

٨٩ـ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٨٦.

٩٠ـ الجبرتي، سابق، ج ١، ص ٤٩.

٩١ـ ابن خلكان، سابق، ج ٥، ص ١٢.

٩٢ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٧٠.

الفصل الثاني

الخراج

الخراج أحد أهم المفردات المالية في شبه الجزيرة العربية والجزء الأصلي من البلاد الاسلامية لاسيا خلال القرون الهجرية الستة الاولى، وكان يمثل دائماً أحد المواضيع التي خضعت للبحث والدراسة من قبل المفكرين المسلمين منذ القرن الهجري الأول والى يومنا هذا. وتكشف الدراسات عن أنه كان يمثل أهم مصادر دخل المسلمين، وأحد المؤسسات الاقتصادية المهمة جداً في العالم الاسلامي.

ذكرنا في بداية موضوع الديوان انّ من غير الممكن تناول الموضوعات الحضارية ـ الاقتصادية، بدون الاهتمام بأسسها ومنطلقاتها، وسيكون كل بحث من هذا القبيل ناقصاً اذا لم تؤخذ تلك الاسس بنظر الاعتبار. وقد تحدثنا بالتفصيل عن ظهور الدواوين الاسلامية ومسارها. وينبغي القول على سبيل المقارنة بين ما ذُكر هنا وما ورد في موضوع الدواوين، هو انه يمكن عدّ هذين الموضوعين مترابطين، لأنّ الخراج هو الذي ادى الى ظهور ديوان الخراج، لذلك يمكن عدّ الخراج جزءاً من موضوع الديوان.

مثلما أشرنا سابقاً الى عوامل ظهور الخراج، يمكن اعتبار الكثير من هذه

العوامل منطلقاً لظهور الخراج في البلاد الاسلامية. بتعبير آخر: انّ بعض العوامل من قبيل ظهور المدن، وضرورة تعيين مساحة الأقاليم لاسيما المناطق الزراعية، وتوحيد النفوذ والمقاييس، تُعدّ أرضية لتعيين الخراج في الأقاليم الاسلامية. ما لم تتم الاشارة اليه في موضوع الديوان ـلعدم وجود ضرورة لذلك ـ هو الأهمية الكبيرة جداً للخراج بصفته أهم المصادر المالية في الدولة الاسلامية.

تزامناً مع الفتوحات الاسلامية، فرض الاتساع المفاجئ للبلاد الخاضعة للاسلام، تأسيس بنية اقتصادية قوية للدولة الاسلامية، وواجه الخلفاء المسلمون ـلاسيما في عصر الفتوحات ـ هواجس كثيرة في سبيل ايجاد هذه البنية، والتي منها الحصول على الميزانية الضرورية لتدوير عجلة اقتصاد البلاد.

ومن أهم العوامل التي دفعت الدولة الاسلامية للاسراع في ايجاد مصادر مالية: ظهور الولايات الجديدة، وضرورة الحفاظ على أمن البلاد الاسلامية لاسيما الثغور، والميزانية اللازمة لتواجد جيوش دائمية في هذه الولايات من أجل الدفاع عن حدود أرض الاسلام وثغورها، والرواتب التي ينبغي ان تدفع لهذه الجيوش.

على صعيد آخر، وعلى ضوء ما بحثناه في موضوع الخراج، يبدو من الضروري الالتفات الى هذا الأساس الى جانب سائر المبادئ. كذلك على ضوء ما سنقوله في هذا الموضوع وعلى أساس دراسة مفردة الخراج، يتبين ان اسلوب جباية الخراج، بل والنظام المالي القائم على الخراج، لم يكن من ابتداع المسلمين في شبه الجزيرة العربية، وانما تعلّموه من الايرانيين بعد فتح ايران.

هذا الموضوع يثير السؤال التالي: اذن كيف كان يتصرف عرب الجزيرة العربية قبل الاسلام، كذلك كيف كان اسلوب وسيرة الرسول محمد ﷺ والمجتمع الاسلامي قبل فتح ايران والتعرف على النظام المالي لايران وخراجها؟

ينبغي القول في الاجابة نحن نعلم بأنّ الخراج نظام مالي متعلق بالأرض، ويقوم على اساس اسلوب الاقتصاد الزراعي، كما نعلم ايضاً بأنّ حياة عرب الجاهلية لم تكن تعتمد اسلوب الاقتصاد الزراعي، عدا منطقة صغيرة في جنوب شبه الجزيرة

واليمن الحالية، إذ كانوا يبنون حياتهم على اساس الاقتصاد التجاري. كما انّ الأهمية التاريخية لمدينة مكة والأسواق المحلية فيها، كانت عاملاً مساعداً على ايجاد الاسلوب التجاري.

اضف الى ذلك ـ وهذا موضوع مهم ـ انه الى ما قبل البعثة النبوية وظهور الدين الاسلامي ـ لاسيما قبل فتح مكة ـ لم تكن هناك حكومة واحدة في شبه الجزيرة. ولا شك في انّ فقدان الحكومة الواحدة في هذه البلاد، ينفي فكرة وجود اقتصاد متمركز وهواجسه من الأساس(١). فبايجاد الحكومة الواحدة من قبل الرسول الأكرم ﷺ، شهدنا ظهور أساليب الاقتصاد الانتاجي وليس التجاري.

خلال هذه المرحلة ـ اي منذ تأسيس الحكومة الاسلامية في شبه الجزيرة العربية وحتى فتح ايران وتعرُّف المسلمين على نظام الخراج المالي ـ كانت الثروة المستحصلة من الأرض في الجزيرة العربية، تقسَّم على أساس اسلوب «المقاسمة». اي انّ المحصول الذي كان يُستحصل من الأراضي الخصبة، كان يقسَّم بشكل متساو بين اولئك الذين كانوا يعملون في الارض وبين الحكومة الاسلامية. وكان الرسول ﷺ يستخدم هذا الاسلوب في اراضي خيبر وفدك، مع قليل من الاختلاف الذي يرجع في معظمه الى نوع استحواذ المسلمين عليها(٢).

من الضروري ايضاً الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ المصادر الاقتصادية للمسلمين قد تغيرت بعد عصر الفتوحات. وقوتهم الاقتصادية المتأتية من أموال وثروات البلاد المفتوحة، كانت كبيرة الى درجة بحيث سرعان ما ازاحت العجلة الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية التي كانت تدار من قبل التجارة والمعاملات التجارية.

من جانب آخر، اننا حينما نتحدث عن الخراج هنا، نجد أنفسنا نواصل البحث تلقائياً في دائرة تقع خارج نطاق الجزيرة العربية ومهد الاسلام، وانضمت الى العالم الاسلامي في أعقاب الفتوحات.

ولاريب في انّ ثمّة شؤوناً شرعية متعددة تترتب على كيفية الاستحواذ على

الأرض خلال حركة الفتوحات، إذ انّ بعضها وقع تحت سيطرة المسلمين عن طريق القتال مثل الكثير من الأراضي الايرانية، وبعضها سلّمها أهلها للمسلمين بدون قتال. الكثير من فقهاء تلك البرهة الزمنية كانوا يعتبرون الأراضي من النوع الأول، جزءاً من الغنائم، وينبغي توزيعها بين جنود الجيش الاسلامي، بينما كان هناك من يرى انها جزء من اموال المسلمين العامة او ما يعبَّر عنه بالفيء(٣).

هواجس الخليفة الثالث وخشيته من تقطّع الأراضي المفتوحة، وكذلك الحيلولة دون هبوط قابليتها الاقتصادية، فضلاً عن بعض العوامل الاخرى، ادت بمجموعها الى اعتبار هذه الأراضي جزءاً من الفيء الى جانب ايجاد بحوث فقهية أصولية ودائمية، فأصبح الخراج الذي يستحصل من تلك الأراضي يُحسَب جزءاً من الفيء أيضاً. فنرى في المصادر التي تؤرخ لمطلع القرن الثاني الهجري فما بعد، إدراج الخراج ضمن الفيء واعتباره جزءاً من الأموال العامة للحكومة الاسلامية(٤).

مما سبق ندرك ان الخراج، جزء من عناصر الفيء، وكان يؤلف الى جانب الجزية ـ وهي الضريبة التي كانت تؤخذ من غير المسلمين الساكنين في البلاد الاسلامية في مقابل الحماية التي يوفرها لهم الاسلام ـ والعشرية ـ وهي الضريبة التي كانت تفرض على دخول التجار ـ النظام الاقتصادي الاسلامي في صدر الاسلام.

مصدر مفردة «الخراج»

بالرغم من ذكر مفردة الخراج مرة واحدة في القرآن الكريم (المؤمنون، ٧٢)، لكنها لا يراد بها الخراج المستجبى من الأرض وانما بمعنى الأجر والمكافأة. ودراسة أقدم كتب فقه اللغة العربية تنفي اشتقاق هذه المفردة من المصدر «خرج». ولم ترد في اي كتاب، اية اشارة الى موضوع الضريبة المفروضة على الأرض، ولم تستخدم هذه المفردة بهذا المعنى فيها(٥).

طبعاً هناك حديث نبوي وردت فيه هذه المفردة، ولكن بالرغم من الإعـتبار الكامل الذي يحظى به هذا الحديث وذكره في الكثير من كتب الحديث(٦)، إلّا اننا لا نستطيع ان نستنبط منه انّ تلك المفردة التي وردت فيه تعني الضريبة التي تؤخَذ على الأرض.

يبدو أنّ أقدم حديث قد استخدمت فيه مفردة الخراج بمعنى ضريبة الأرض الزراعية، منقول عن ابي عمرو بن العلاء، الراوي العربي الشهير وأحد القرّاء السبعة(٧).

أقدم أثر حصلنا عليه لهذه المفردة، كان في اللغة الفارسية الوسطى (البهلوية)، اي انها تعود للفترة التي سبقت الاسلام. وقد كُتبت في اللغة البهلوية على شكل (harag) بمعنى ضريبة الأرض الزراعية(٨). وعدم استخدام هذه المفردة في اولى آثار فقه اللغة العربية وعدم شيوعها بمعنى ضريبة ما قبل فتح ايران بواسطة المسلمين وتعرفهم على اسلوب حياة الايرانيين، وكذلك وجود هذه المفردة في اللغة الفارسية الوسطى، لدليل على انّ المسلمين أخذوا نظام الخراج المالي من الايرانيين.

هناك بعض المؤشرات على شيوع نظام الخراج عند الايرانيين قبل الاسلام، في متون المؤرخين والكتّاب المسلمين(٩). كما تؤيد الدراسات التي قام بها العلماء والمؤرخون المعاصرون، شيوع هذا النظام في ايران ما قبل الاسلام ايضاً(١٠). وقد تعرّف المسلمون على هذا النظام في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان وفي أعقاب فتح ايران، حيث قرر الخليفة استخدام هذا النظام الذي يتميز بدخل قابل للحساب(١١). وكان ينبغي قبل ذلك ان يطبّق الخليفة هذا النظام الدخلي والضريبي مع قوانين الشرع الاسلامي، لأنّ الأراضي الايرانية قد فُتحت بالقتال عموماً، ولذلك تُعدّ اراضيها جزءاً من الغنائم وليس الفيء، فكان ينبغي ان تقسّم بين المجاهدين. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فالعرب الذين دخلوا ايران لم تكن لديهم معلومات زراعية غالباً، لذلك لو تمّ توزيعها بينهم لظهرت المشكلتان

التاليتان: اولاً، نظراً لعدم امتهان العرب للزراعة وعدم معرفتهم بالفنون الزراعية، فستظل الأراضي الخصبة بوراً، الأمر الذي يقلل من قيمتها الاقتصادية بمرور الزمن. ثانياً، لو فرضنا انهم بامكانهم زراعة تلك الأراضي الواسعة، وحصلت لديهم التجربة الزراعية بمرور الأيام، إلّا ان انهماكهم في الزراعة سيحول ولا شك دون اشتراكهم في الجهاد والحرب، مما يؤدي الى ضعف المسلمين عسكرياً(١٢).

على ضوء ذلك، اخذ الخليفة بالتفكير في ايجاد حلّ لتلك المعضلة وطرحها على كبار رجال الاسلام، فكان الحل هو وضع الخراج ضمن النظام المالي للجزية(١٣)، ومنع تقسيم الاراضي بين المجاهدين(١٤). ورغم انّ هذا العمل ادى الى ظهور بحوث فقهية عديدة وآراء شتى بين مختلف علماء الشيعة والسنة(١٥)، إلّا أنَّ هذه المعضلة حُلَّت على اية حال، وتنامى نهج استخدام الخراج بل والنظام المالي عموماً، في الجهاز الاقتصادي الاسلامي، وأخذ يزدهر بشكل سريع.

تُعدّ بلاد السواد، هي المنطقة التي بُذلت فيها الجهود الاولى لفرض الخراج عليها، كما انها الاقليم الأول الذي تمّ حساب مساحته قبل سائر الأقاليم بأمر الخليفة. وقيل انّ مساحته كانت ٣٦ مليون جريب(١٦). وكان كل جريب يقسَّم على اساس زراعته وعدم زراعته وخصوبته وعدم خصوبته الى عامر وغامر، فيعيَّن مقدار الخراج لكل جريب على اساس ذلك(١٧). ويتفق جميع المؤرخين تقريباً على ان هذا الحدث وقع في ايام عمر بن الخطاب(١٨). وقد تعيَّن لكل جريب عامر درهم وقفيز، ولكل جريب ذي ماء كثير ٥ دراهم و ٥ أقفزة(١٩). ووردت ارقام متباينة لمقدار خراج بلاد السواد قد يكون بعضها مبالغاً فيه، ومنها ١٠٠ مليون درهم(٢٠).

في تلك الفترة ايضاً كان يُجبى من منطقة الكوفة خراج مقداره ٨٠ مليون درهم(٢١). وتم كذلك تعيين مساحة المنطقة المحيطة بنهر دجلة وتحديد خراجها(٢٢). وحدّد ايضاً مقدار خراج النخيل، والمزارع، والحدائق، وكذلك نوع المحصول الذي يمكن استحصاله من كل جريب من البساتين(٢٣).

ومع تقدم الأيام واتساع الاراضي الاسلامية في أعقاب سلسلة الفتوحات، أخذ يتم تعيين خراج المناطق والأقاليم الجديدة التي اخذت تضاف الى العالم الاسلامي تدريجياً، فعُيّن مثلاً مقدار خراج منطقة خراسان(٢٤)، وكذلك خراج مدينة بغداد بعد تقسيمها الى اراض عامرة وغامرة(٢٥). كما فُرِض الخراج على بلاد الديلم بعد فتحها(٢٦)، ثم على العراق(٢٧)، واصفهان(٢٨)، وفارس(٢٩)، عدا منطقة ايران.

نحن نعلم كذلك ان جميع اقليم مصر كان يدفع الخراج خلال القرن التاسع(٣٠). كما نعلم ان الاسكندرية كانت تدفع الخراج خلال القرن الرابع ايضاً٣١). كما كان الخراج مفروضاً على حمص(٣٢)، والروم الشرقية(٣٣)، وحتى على منطقة البربر في المغرب(٣٤).

موضوع جباية الخراج من الأراضي المزروعة كنظام مالي معقد ولكنه مهم وجدير بالاهتمام ايضاً، كان منطلقاً لظهور العديد من الأساليب والأفكار والآراء في البلاد الاسلامية. ويمكن دراسة هذه التطورات في شتى الشؤون الحياتية.

اشرنا قبل ذلك الى شيوع البحث الفقهي بين العلماء المسلمين في موضوع الخراج، وظهور الكثير من الآراء والنظريات على هذا الصعيد، وتأليف العديد من الكتب في هذا المجال والتي انبرى فيها كل عالم وفقيه لطرح آرائه ووجهات نظره، بحيث يمكن القول بظهور مذهب أدبي خاص في الخراج. وبحثت تلك الكتب والرسائل بدقة كيفية فرض الخراج على الأرض، واختلاف الخراج عن الجزية او اجرة شراء المحصول(٣٥)، ومقدار خراج كل ارض، وكيفية التصرف في مال الخراج وإنفاقه(٣٦).

من جهة اخرى، يرتبط موضوع استحصال الخراج كضريبة مفروضة على الأراضي الزراعية، ارتباطاً مباشراً بالفترة المناسبة لحصاد او قطف المحصول الزراعي. وسبق ان اشرنا الى الجهود التي بذلها الخليفة الثالث لايجاد تقويم اسلامي موحّد من اجل تنظيم امورْ المسلمين، ولكن بالرغم من استخدام ذلك

التقويم، تحصل المطالبة بالخراج قبل حصاد المحصول، وهذا يعود الى طبيعة التقويم الهجري الذي يعتمد الشهر القمري الذي لا ينسجم مع العام الشمسي الذي تتم العمليات الزراعية على أساسه، الأمر الذي يؤدي الى ظهور مشاكل في جباية الخراج. وتقدم لنا الكتب التاريخية العديد من التقارير التي تتحدث عن عدم وجود تناسب بين تاريخ جباية الخراج وموعد حصاد المحصول الزراعي(٣٧).

وطُرحت آراء عديدة لمجابهة هذه المشكلة آنذاك منها تأخير استحصال الخراج الى ما بعد انتهاء المزارعين من حصاد المحصول. غير أنّ هذا كان حلاً مؤقتاً وغير قاطع. والاسلوب الأمثل الذي ارتآه بعض العلماء المسلمين، كان وضع تقويم يمكن ان يوفق بين فترة حصاد المحصول وتاريخ جباية الخراج بشكل منطقي ومتوازن. وبدأت هذه الجهود منذ عهد المعتضد العباسي وانتهت بايجاد تقويم عُرِف بالتقويم الخراجي(٣٨).

قبل ذلك ـ لاسيما حين تحدثنا عن الدواوين ـ اشرنا الى تأثير ازدهار حضارة الاسلام وثقافته على تعقيد مبادئ حياة الانسان. وهذا ما ينطبق على الأنظمة المالية الاساسية في المجتمع الاسلامي، ولا ينبغي أن نتوقع ان باستطاعة النظام المالي للخراج ان يلبّي المتطلبات الاقتصادية للمجتمع الاسلامي الى الأبد. فازدياد تعقيد العلاقات المالية وأنظمة استثمار الأرض، كان قاعدة عامة انطبقت على جميع الأقاليم الاسلامية في الشرق والغرب، وتحول النظام الأصلي لاستثمار الأرض من نظام الخراج الى انظمة معقدة كنظام الإقطاع.

ورغم انّ نظام الإقطاع ليس نظاماً جديداً ظهر بعد نظام الخراج، وانما كانت له بعض الآثار والأمارات في عهد الخليفة عثمان بن عفان(٣٩)، لكنه اخذ يتسع تدريجياً، حتى انه حلّ محل نظام الخراج أو نما الى جانبه في بعض الأحيان.

نظام الاقطاع كان عبارة عن تفويض حق ملكية الأرض أو حق استحصال ضرائب تلك الأرض، الى شخص او أشخاص معينين خلال زمن معين او غير معين. والتضارب الذي كان يحصل هو أنّ الاقطاع لم يكن جائزاً في الأراضي

الخراجية، لأنها تابعة لبيت المال ومتعلقة بجميع المسلمين(٤٠). وهذا حق، لم يكن قابلاً للتردد والإبطال. وعلى هذا الأساس ظهر منذ البداية تفاوت بين الأراضي الخراجية والاقطاعية، وإنْ تغلّب نظام الإقطاع على الخراج في نهاية المطاف. ففي جميع البلدان الاسلامية -اي في جميع المناطق التي كان فيها الخراج- ظهر الاقطاع ايضاً.

في ايران، ظهر الإقطاع في عهد آل بويه، وحدث هذا الأمر في جميع البلدان الاسلامية الاخرى. فكان يلاحَظ نظام الاقطاع في جميع بلدان الامبراطورية العثمانية، وبلاد المماليك، وايران حتى نهاية العصر الصفوي وعهد الدولة القاجارية. ولم يَعُدْ اي وجود للأراضي الخراجية في ايران لاسيما بعد الغزو المغولي(٤١).

ما يبدو جديراً بالذكر في نهاية المطاف بشأن الخراج في الأراضي الاسلامية، شيئان: الأول ظهور مؤسسة للإشراف على شؤون الخراج في هذه الأراضي والتي عُرِفت بديوان الخراج في جميع الاقاليم الاسلامية تقريباً وقد سبق ان اشرنا اليه في بحث الدواوين. والثاني تأليف العديد من الآثار في الخراج لاسيما باللغة العربية، وظهور بحوث فقهية متنوعة بشأنه من قبل العلماء المسلمين.

ثمة عدد من العلماء ألّفوا رسائل عديدة يحمل معظمها عنوان «الخراج» عموماً، ومن بينهم علماء الشيعة، فضلاً عن الكتب والرسائل الفقهية التي لا تختص بموضوع الخراج، وانما تطرقت اليه الى جانب مواضيع وبحوث فقهية اخرى، كرسالة الماوردي (ت ٤٥٠هـ) التي تحمل إسم «الأحكام السلطانية في الولايات الدينية»، ورسالة ابي عبد الله الجهشياري التي عنوانها «كتاب الوزراء والكتّاب»، وكتاب ابي عبيد قاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) الذي يحمل عنوان «الأموال».

اقدم رسالة مستقلة معروفة كُتبت في الخراج، تعود لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الكوفي (ت ١٨٢هـ)، وهي رسالة مطبوعة(٤٢). وألّف في الخراج ايضاً يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، وتحمل رسالة كل منها إسم الخراج(٤٣).

أقدم عالم شيعي ألّف رسالة مسهبة في الخراج تحمل إسم «كتاب الخراج»، وتمّ طبعها لحسن الحظ، هو ابو جعفر قدامة بن جعفر (ت ٣٢٠هـ)(٤٤). كما ألّف من الشيعة علماء آخرون في الخراج كالمقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، والمحقق الكركي المشهور بالمحقق الثاني (ت ٩٤٠هـ). ويدعى مصنَّف المحقق الكركي «حل الخراج»(٤٥). ويدل تأليف هذه الرسائل على حيوية الفقه الشيعي ومواكبته المستمرة للامور المستجدة وسعيه لحل قضايا الناس العامة، كقضية الخراج(٤٦).

هوامش الفصل الثاني:

١ـ للاطلاع على الوضع العام الذي كانت عليه شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، لاسيما شؤونها الاقتصادية، راجع: تاريخ الاسلام، بحث جامعة كمبريج، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٩٨، ص ٣١ ـ ٦٣.

٢ـ ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، ج ٢، ص ٥٠٤؛ أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، ط رضوان محمد رضوان، ج ١، ص ٤٥.

٣ـ ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، ط خالد عبد اللطيف السبع، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٢٢؛ قاسم بن سلام، كتاب الأموال، القاهرة، ١٣٥٣، ص ٢٥٤.

٤ـ يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، في موسوعة الخراج، ط بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧؛ القاضي ابو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٨؛ الماوردي، سابق، ص ١١١.

٥ـ مثل محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ط محمود خاطر، لبنان ١٩٩٥، ج ١، ص ٧٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ط بيروت، دار صادر، ذيل خرج.

٦ـ للاطلاع على تقرير بشأن كتب الحديث التي ورد فيها هذا الحديث، راجع: الماوردي، سابق، ص ٢٦٣؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٨، ص ٢٩٧.

٧ـ الماوردي، سابق، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، اورد تقريراً عن هذه المفردة خلال نقله لرواية ابي عمر.

٨ـ ديفيد مكنزي، معجم صغير باللغة البهلوية، ترجمة مهشيد مير فخرائي، ١٩٨٧، ص

٨٨.

٩ـ مثل ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٤٥٤؛ مطهر بن طاهر المقدسي، البداء والتاريخ، القاهرة، ج ٣، ص ١٦٤.

١٠ـ مثل آرشور كريستن سن، ايران في العصر الساساني، ترجمة رشيد ياسمي، طهران، ١٩٤٨، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٩.

١١ـ القاضي ابو يوسف، سابق، ص ٢٨.

١٢ـ ابو القاسم اجتهادي، دراسة الوضع المالي للمسلمين، طهران، ١٩٨٤، ص ٢١٩.

١٣ـ المصدر السابق، ص ٢١٨.

١٤ـ القاضي ابو يوسف، سابق، ص ٢٧.

١٥ـ الماوردي، سابق، ص ١٣٢؛ محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الخلاف، قم، ج ٣، ص ٢٣٥.

١٦ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٢٧٠.

١٧ـ نفس المصدر.

١٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ١، ص ١٢٩، و ج ٣، ص ٢٧٥؛ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٣٤١؛ احمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ط الدكتور يوسف علي طويل، دمشق، ١٩٨٧، ج ١، ص ٤٧١.

١٩ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٣، ص ٢٧٥.

٢٠ـ المصدر السابق.

٢١ـ محمد بن احمد الذهبي، سير إعلام النبلاء، ط محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٤١٣هـ، ج ٣، ص ٣٢١.

٢٢ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٣٤١.

٢٣ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٤، ج ١، ص ٤٨٧؛ محمد بن أحمد المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط غازي طليات، دمشق، ١٩٨٠، ج ١،

ص ١٢٥؛ اجتهادي، سابق، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٢٤ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٥، ج ٨، ص ٢٣٧.

٢٥ـ الخطيب البغدادي، سابق، ج ١، ص ١٣؛ الذهبي، سابق، ج ٢٢، ص ٢٦٥.

٢٦ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٦٠.

٢٧ـ أسلم بن سهل الرزاز الواسطي، تاريخ واسط، ط كوركيس عواد، بيروت، ١٤٠٦، ج ١، ص ٣٩.

٢٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٦٠.

٢٩ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٢٣٦.

٣٠ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ٢٦٥.

٣١ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

٣٢ـ خليفة بن الخياط الليثي العصفري، تاريخ خليفة بن الخياط، بيروت، ١٣٩٧، ج ١، ص ١٣٠.

٣٣ـ ابو عبد الله بن عمر الواقدي، فتوح الشام، بيروت، ج ١، ص ١٥٣.

٣٤ـ الذهبي، سابق، ج ٤، ص ٢٩٤.

٣٥ـ ابن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، في: موسوعة الخراج، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٣٦ـ للاطلاع على معلومات مفصلة، راجع: اجتهادي، سابق، ص ٢١٥ ـ ٢٤٨.

٣٧ـ راجع: ياقوت الحموي، سابق، ج ١، ص ٢٨٨؛ ابن الأثير، ج ٦، ص ٣٧٩؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ج ٥، ص ١٤٩؛ نفس المصدر، ج ٧، ص ١١٤؛ القلقشندي، مآثر الانافة في عالم الخلافة، ط عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٦٤.

٣٨ـ راجع: رضا عبد اللهي، تاريخ التاريخ في ايران، طهران، ١٩٨٧، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩.

٣٩ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ٤٧١.

٤٠ـالماوردي، سابق، ص ٢٢٠.

٤١ـلدراسة مفصلة في نظام الاقطاع في البلاد الاسلامية، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، باشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٩، ذيل «الاقطاع» (صادق سجادي).

٤٢ـبهذا الشأن راجع: فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، مطبعة كتاب ايران، طهران، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٥٨٦.

٤٣ـنفس المصدر، ج ١، ص ٧٣٦ـ٧٣٧.

٤٤ـآقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، ١٤١١، ج ٧، ص ١٤٤.

٤٥ـالمصدر السابق، ج ٧، ص ٦٨ و ١٤٤.

٤٦ـحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، ١٩٩٢، ج ٢، ص ١٤١٥.

الفصل الثالث

الحسبة

جرت منذ القدم بحوث ودراسات عديدة حول تاريخ ظهور مؤسسات الرقابة والإشراف في الحضارة الاسلامية. ويمكن تقسيم هذه البحوث الى قسمين رئيسيين: الأول دراسات ماهوية ـ وفقهية بالطبع ـ قام بها العلماء المسلمون في موضوع مؤسسات الإشراف والحسبة في الاسلام، وهو ما يُعدّ دراسة فورية وغير تاريخية، والثاني دراسات معاصرة ذات جانب زماني، تسعى لإدراك آراء القدماء في هذا المجال. وجرت معظم هذه الدراسات من قبل العلماء الاوربيين والمستشرقين(١).

على أية حال، تجاهَلَ كل اسلوب من هذين الاسلوبين، عناصر أساسية في كيفية ظهور الحسبة في الحضارة الاسلامية. فبينما ركّز الكتّاب المسلمون على كيفية انبثاق مؤسسة الحسبة من قلب الحضارة الاسلامية، لاسيما الأحاديث العديدة الداعية الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢)، كان المحققون الغربيون والمستشرقون ينظرون الى كيفية ظهور هذه المؤسسة من الزاوية التاريخية ويستندون الى الوقائع التاريخية.

أما نحن فنسعى الى النظر لهذا الموضوع من زاوية جديدة، وهي زاوية الإلزام الحضاري. وقد أشرنا قبل ذلك الى اتساع مختلف شؤون الحضارة الاسلامية وظهور الحياة المدنية، وقلنا بأنّ ظهور المدن الكبرى ألزم الحكومة بتأسيس اجهزة حكومية تعرف بالدواوين. ويصدق هذا الأمر على ظهور الحسبة ايضاً، مع وجود عوامل اخرى ايضاً مثل دور السوق. فظهور المدن وظهور الأسواق فيها، لعبا دور الالزام والملزوم في حركة اتساع الحضارة الاسلامية، كما يُعدّ وجود المؤسسات او الأجهزة المشرِفة في هذه الأسواق نوعاً من الإلزام. ويؤيِّد هذا الافتراض من المنظار التاريخي ايضاً. فالرسول محمد ﷺ قد عيّن في زمانه افراداً في سوق المدينة للإشراف على عمل أهل السوق(٣). وفي دائرة واسعة من العالم الاسلامي بما فيها بلاد المغرب والأندلس، كان يُطلق على الأفراد الذين يشرفون على أعمال السوق إسم «اصحاب السوق»، وذلك قبل شيوع مفردة الحسبة، بمعنى عامل الحسبة(٤).

اذن من اجل الدخول الى صلب هذا الموضوع نقول لو افترضنا ان اصل مؤسسة الحسبة قد تعلّمه المسلمون من الرومان ـ كما سنبحث ذلك لاحقاً ـ او ظهور هذه المؤسسة بفعل اي عامل آخر، غير أنّ هذا لا ينبغي أن يدفعنا لتجاهل موضوع الالزام الحضاري او التمدني، ولو اعتقدنا بصحة هذا الفرض وسريانه، فلابد من دراسة الخلفيات الفقهية والثقافية والاجتماعية للحسبة، وشكلها وطبيعتها في الحكومة الاسلامية، وكذلك كيفية فعاليتها ونشاطها.

أصل اللفظة: الحسبة مأخوذة من الفعل «حَسَبَ»، وذُكرت لهذه اللفظة معان عديدة منها طلب الأجر، وحُسن التدبير، والإستخبار، واستقباح العمل القبيح(٥).

ولم تستخدم هذه اللفظة في القرآن الكريم، ولكن توجد أحاديث نبوية عديدة تتحدث عن احتساب أعمال الناس(٦). وعلى ضوء هذه الأحاديث، جرت بحوث شتى في المعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة(٧).

وقد أُطلقت في نهاية المطاف في معنى أوسع، على الجهاز الذي يتولى الاشراف

على السلوكيات الاجتماعية والفردية ويراقب مدى انطباقها مع اصول الشرع الاسلامي. وعلى أساس هذا التعريف، تُعدّ الحسبة جسراً بين جهاز القضاء والمؤسسة الجزائية (ديوان المظالم)(٨).

فضلاً عن المفهوم العام للاشراف، والإلزام الذي تطرقنا اليه واعتبرناه أساساً لظهور الحسبة، لعبت بعض العوامل الأصغر، دوراً في ظهور هذا الجهاز في الاسلام ايضاً. ويرتبط بعض هذه العوامل بالمكانة الاجتماعية الخاصة للاسلام، بينما البعض الآخر كان عبارة عن جهود فقهية واصولية لتحديد معالم هذه المؤسسة. ويُعدّ دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الاسلام بصفته أحد مقومات المجتمع الاسلامي، اهم عامل اجتماعي في ظهور الحسبة(٩). ففريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي القاها الدين الاسلامي على عاتق جميع افراد المجتمع الاسلامي، اوجدت لدى الحاكم الاسلامي الشعور بوجوب تأسيس جهاز الحسبة للقيام بهذه الفريضة. ولاريب في أنّ هذه الظاهرة بحاجة الى دراسة فقهية شاملة، وتطبيق عملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخراج مصاديق الحسبة من داخل تلك البحوث(١٠).

موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لاسيما من زاوية كونه فريضة اسلامية فردية واجتماعية ـ وكذلك الالتفات الى انه شأن من شؤون إدارة المجتمع، لابد من اعتبارهما مهداً نظرياً لظهور الحسبة. وتتضح أهمية هذه الفكرة حينما نرى ان عدداً كبيراً من الفقهاء يفهم الحسبة على أنها عبارة عن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإصلاح الناس(١١).

من الزاوية التاريخية، هناك افتراض بتأثر المسلمين بجيرانهم لاسيما الرومان، في تأسيس مؤسسة الحسبة في المجتمع الاسلامي في أعقاب حركة الفتوحات الاسلامية، على غرار ما حدث في تأسيس نظام الخراج وبعض الدواوين الاسلامية(١٢).

سبق ان نظرنا الى موضوع الحسبة من زاوية الالزام التمدني والحضاري،

والأساس الفقهي، ودور ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى ضوء هذه الاصول، من المستبعد ان يكون المسلمون قد اخذوا فكرة تأسيس هذه المؤسسة بل وحتى نموذج تنفيذها، من الآخرين. والى جانب هذه الاصول، تقف سيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ في الحسبة، والتي لا يمكن على أساسها، التحدث عن تأسيس هذه المؤسسة في مرحلة ما بعد الفتوحات(١٣).

كان يُدعى الشخص الذي يتولى مسؤولية الحسبة في الاسلام، بالمحتسب. وتمتلئ الكتب التاريخية الفارسية والعربية بأسماء المحتسبين طوال التاريخ. ووصف الأدب الفارسي المحتسب وصفاً جيداً، وهناك شعر فارسي كثير وردت فيه هذه اللفظة(١٤). وكانت قد وُضعت شروط خاصة للمحتسب في المجتمع الاسلامي، فضلاً عن وجود بحوث فقهية عميقة لدى العلماء والمسلمين شيعة وسنة، في هذا المضمار(١٥). ويمكن ايجاز تلك الشروط في ثلاثة: العدالة، والاجتهاد، والرجولة(١٦).

كذلك ثمة خصوصيات وتباينات بين كيفية استخدام الحسبة بين شتى الطبقات الاجتماعية، منها كيفية الاشراف على حسبة الأبناء الذين يقسمون الى بالغين وغير بالغين، والوالدين، والزوجة، والاخوة والأخوات، وسائر الأقرباء، بل وحتى السلاطين والأمراء(١٧).

من اجل الالتزام بالدقة في كل حين، او بتعبير آخر من اجل تذكر مهمة الحسبة، وُضعت شروط خاصة لإمكان التدخل في حياة الناس. وعلى هذا الأساس إما ان يحدث منكر ما، او يحدث تجاهل لفريضة اسلامية ما، كي يتاح إجراء الحسبة والإشراف(١٨).

وهذا ناشئ من الحقوق التي تفرزها طبيعة العلاقة بين الانسان والخالق، والتي يمكن ملاحظتها بوضوح في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الحقوق عبارة عن: حقوق الله، وحقوق الانسان، والحقوق المشتركة بين الانسان والله(١٩).

من الطبيعي انّ المحتسب يلتزم بوظيفة او وظائف خاصة. وهناك بحوث مختلفة لعلماء الشيعة والسنة في تبيان هذه الوظائف، ينطلق كل بحث من نظرتهم الى موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢٠).

يمكن تقسيم وظائف المحتسب الى ما يلي على ضوء دوره في المجتمع، لاسيما في السوق:

١ـ الاشراف على الأسواق والحرف.

٢ـ الاشراف على الاخلاق الاجتماعية العامة.

٣ـ الاشراف على الأسعار والمكاييل.

٤ـ الاشراف على عبادات الناس وطقوسهم.

٥ـ الاشراف على الطرق والمباني.

٦ـ القيام بمهام قضائية محدودة لاسيما في قضايا من قبيل الاحتيال في البيع وبخس الميزان.

٧ـ وظائف متفرقة.

الحسبة كمؤسسة مشرفة، تُعدّ ذات مهمة دقيقة وحساسة جداً وذلك لضرورة ان يتضح شأنها بشكل كامل الى جانب سائر المؤسسات التنفيذية في الحكومة الاسلامية. فدراسة مكانة الحسبة بين الناس ودورها الرقابي والإشرافي على مختلف شؤونهم، رغم انّ ذلك يقدّمها كمؤسسة ذات إشراف على المجتمع، ولكنه يشير في الوقت نفسه الى كونها مؤسسة غير تنفيذية. فالمحتسب مهمته الاشراف على تطبيق القوانين الاسلامية فقط، وليس باستطاعته ان يعاقب المخطئ او يجازيه.

سبق ان أشرنا الى وقوع الحسبة بين امري القضاء والمظالم. وفضلاً عن هذا البحث النظري، لابد من إلقاء الضوء على موقع الحسبة بين الأذرع التنفيذية للحكومة الاسلامية. فجهاز الحسبة كذراع من هذه الأذرع، لا يستطيع أن يعمل إلّا الى جانب سائر الدواوين والمؤسسات والأجهزة الحكومية الاخرى. لذلك

ينبغي القول من خلال نظرة اكثر عمومية الى مفهوم الحسبة: لا يتم تحقيق الحكومة الدينية والهيكلية القضائية للمجتمع بالحسبة فقط، وانما ينبغي على هذا الجهاز ان يمارس نشاطه الى جانب أربعة أجهزة اخرى هي: القضاء، المظالم، الشرطة، والنقابة.

اذن لا يتم توفير الأمن للمواطنين في ظل الحكومة الاسلامية، عن طريق الحسبة فقط، وانما تلعب اجهزة اخرى دوراً في تحقيق هذا الأمن وتوفيره(٢١).

سبق ان اشرنا الى دائرة وظائف المحتسب في المجتمع. ولو ألقينا نظرة جزئية على هذه الوظائف لجابهنا قائمة طويلة من النشاطات بحيث تدفعنا للقول انّ المحتسب يتعامل مع جميع شؤون الانسان الاجتماعية.

لاريب في انّ المحتسب لو ظهر قوياً في المجتمع ونظر اليه نظرة أكثر جزئية، لكان بمقدوره ان يؤدي وظيفته على افضل وجه، ولعلم على ظهور مزيد من الرخاء والسعادة في المجتمع. ويمكن إدراك هذه الجزئية بشكل أفضل في القائمة التي أعدّها كتّاب أهم رسائل الحسبة، بشأن نشاطات ووظائف المحتسب.

على أساس القائمة التي اعدّها ابن الأخوت عن نشاطات ووظائف المحتسب(٢٢)، فضلاً عن الأمر بالمعروف والاشراف على اعمال اهل السوق، والحيلولة دون المعاملات غير السليمة، والاشراف على دفن الموتى ونشاطات اهل الذمة، ومراقبة أنواع المقاييس والأرطال والمكاييل، نجد ايضاً إشراف المحتسب على ٦١ عملاً وحرفة وفعالية اجتماعية. فما أورده الشيزري(٢٣)، وابن الأخوت(٢٤) حول الاشراف على عمل الأطباء والكحالين (أطباء العيون)، والجراحين، والمجبرين، يشمل جميع الحالات تقريباً التي تؤدي الى الوفاة او نقص عضو او الحاق اي ضرر او أذى بالمريض. والدراسة الموضوعية للإشراف على هذه الفئة من الافراد ـ اي الاطباء وغيرهم ـ تكشف لنا عن عمق نظرة المجتمع الاسلامي وحرصه على تبيين وظائف أصحاب المهن والأعمال لاسيما الأطباء الذين يتعاملون مع ارواح الناس(٢٥).

الاشراف على المكاييل والأوزان، كان يُعدّ من هواجس المحتسب الدائمية، وهو ما يُعدّ إحدى أهم وظائفه استناداً الى آيات القرآن الكريم(٢٦)، وما ورد فيها من وعيد للمطففين. ولذلك نشاهد انفراد جزء من جميع الآثار الخاصة بالحسبة بهذه الوظيفة. والنظر الى جميع هذه الآثار مجتمعة يكشف عن أنّ هذه الوظيفة، تمثل أحد أهم وظائف المحتسب(٢٧).

من المنظار التاريخي، نلاحظ خلال القرون الهجرية الاولى وفي جميع مدن العالم الاسلامي الكبرى، ظهور وتأسيس مؤسسة الحسبة. ويمكن الحصول على هذه المعلومة من خلال الرجوع الى العديد من الكتب التاريخية. فنجد في كل مدينة كبرى وجود فرد أو أكثر يحمل عنوان «ولي الحسبة» او «المحتسب» على مدى التاريخ. فكانت بغداد ـعلى سبيل المثال ـ لا تخلو من محتسب قط، وهذا ما يمكن فهمه من المصادر التاريخية(٢٨).

كذلك تؤكد المصادر التاريخية وجود مثل هذا المنصب في القاهرة ايضاً(٢٩)، فضلاً عن وجوده في الاسكندرية وطرابلس(٣٠)، والكوفة(٣١)، واصفهان(٣٢)، والشام(٣٣)، وحلب(٣٤)، ودمشق(٣٥).

مع ظهور الدول المستقلة وضعف سيطرة الخلفاء في بغداد، لم تختف مؤسسة الحسبة وانما استمرت في عملها وإنْ تسمَّت بأسماء اخرى في بعض هذه الدول، ولكنها ظلت على إسمها في ايران.

منذ القرن السادس الهجري، كان تنصيب المحتسب يمثل إحدى أهم وظائف السلطان او الحاكم. وكان الوزراء والكتّاب يقترحون على السلطان ضرورة تنصيب مثل هذا الفرد(٣٦). وظلت هذه اللفظة خلال القرون التالية، وأُشير الى وجود المحتسب في العديد من الكتب(٣٧).

كان آخر نشاط للمحتسب في ايران، مقترناً مع العهد القاجاري، ففي هذا العهد كان يُطلق على المحتسب إسم محتسب المهالك ويمارس مهمة الحسبة والاحتباس. ونعرف العديد من الافراد الذين حملوا هذا العنوان في ايران خلال تلك الفترة(٣٨).

واختفت هذه المؤسسة من ايران بعد انفتاح الايرانيين على أساليب الحياة الغربية وظهور المؤسسات على غرار الغرب، كدائرة العدل.

كان هذا الجهاز موجوداً في مصر ايضاً بإسم الحسبة والمحتسب، ووجود ولي الحسبة في القاهرة، واستمر وجود هذا الجهاز في هذا البلد خلال المراحل التالية حيث كان المحتسبون او ولاة الحسبة يمارسون أعمالهم ونشاطاتهم رسمياً، لاسيما في العصر الفاطمي، حيث عظمت صلاحيات هؤلاء الأفراد بحيث كانت لديهم القدرة للاشراف على أعمال الخليفة الفاطمي(٣٩). وكان ولاة الحسبة على اتصال مباشر بالقضاة، ورؤساء ديوان المظالم والشرطة. وكان لديهم زيّ خاص ونظام درجات خاص أيضاً. وورد في المصادر التاريخية مقدار الرواتب الشهرية لولاة الحسبة وسائر عمّال الاحتساب في مصر(٤٠). وحينما ظهرت دولة المماليك وانضمام مصر في نهاية المطاف الى الدولة العثمانية، وقعت تركيبة مؤسسة الحسبة في هذا البلد تحت تأثير الدولة العثمانية. لذلك اذا اردنا ان نعرف مصير هذه المؤسسة في مصر، فلابد من البحث عن ذلك في الدولة العثمانية(٤١).

كان نظام الحسبة موجوداً في العصر العثماني على اساس تركيبة دقيقة خاصة. وكان يطلق على القائم بشؤون الاحتساب، إسم المحتسب أيضاً(٤٢)، او «احتساب آغاسي». وكانت لدى المحتسبين وظائف خاصة في مجال الاشراف على الأسواق والمحلات التجارية. فكانوا يدققون في أسعار البضائع والخدمات على أساس القوائم التي لديهم، ويعاقبون المتخلفين.

خلال عهد السلطان بايزيد الثاني (حكم ٨٨٦ ـ ٩١٨) وُضع قانون خاص يدعى «احتساب قانون نامه لري» ينظم نشاط وعمل المحتسبين في الدولة العثمانية. ومن نشاطات المحتسبين في هذه الفترة، كان جباية الضرائب المفروضة على أعمال ومحلات السوق. وكان منصب المحتسب ـ بل مؤسسة الاحتساب عموماً ـ يؤجَّر سنوياً للأفراد وهو ما كان يعبَّر عنه بالـ «التزام» بالتركية(٤٣). ولا شك في أنّ هذا العمل كان يؤدي الى إطلاق أيدي رجال وموظفي الاحتساب للتطاول على حقوق

الآخرين. وأُلغي هذا الاسلوب عام ١٢٤٢هـ، وحلّ محله «الاحتساب الإشرافي» الذي تدير شؤونه مؤسسة حكومية، ولم يعد بالإمكان تفويض أمر الاحتساب الى جهات غير حكومية. وفي عام ١٢٧٢هـ، تم الغاء مؤسسات الاحتساب في البلاد العثمانية، وحلّ محلها جهاز الـ «أمنيه» او الشرطة(٤٤).

وكانت توجد مثل هذه المؤسسة في بلاد الأندلس، وكان يدعى القائم عليها بـ «المحتسب» ايضاً، وكانت مهمته الاشراف على الأعمال والمهن في السوق(٤٥).

وظهرت في الهند مؤسسات الحسبة ايضاً في ايام الحكومات الاسلامية التي بدأت بالدولة البابرية في القرن الثامن الهجري. وكانت هذه المؤسسة تقوى وتضعف تبعاً لالتزام او عدم التزام الحكام المسلمين بهذه المؤسسة. فكان يرتفع شأن المحتسب في بعض الأحيان الى درجة بحيث يتولى السلطان نفسه مهمة المحتسب(٤٦). بينما كان يتهمش دوره في احيان اخرى. ومع ذلك كانت تلك المؤسسة قائمة طيلة العهد الذي حكم فيه المسلمون الهند(٤٧).

ثمة تقارير عن وجود هذه المؤسسة في شمال أفريقيا، والجزائر، وتونس، والمغرب. وكان يدعى القائم عليها في هذه البلدان بالمحتسب أيضاً. وكانت تمارس أعمالها خلال عهود مختلفة، وتوجد تقارير عن نشاطاتها حتى اواخر القرن الثامن عشر الميلادي على الأقل(٤٨).

البحوث الفقهية المتعددة حول الحسبة، ودراسة دور هذه المؤسسة الحضارية المهمة في حياة الناس، والسجالات العديدة حولها بين الفقهاء، والحكام، والعلماء، والكتّاب، ادت الى ايجاد ادب خاص بالحسبة. ويمكن دراسة هذا الأدب من زوايا مختلفة: زمانية، وجغرافية، وموضوعية الخ.

يمكن بشكل عام تقسيم الآثار المكتوبة في الحسبة الى قسمين: الآثار التي يختص جزء منها بالحسبة، والآثار المؤلفة كلياً في الحسبة. ومن اهم آثار القسم الأول: الأحكام السلطانية تأليف ابن الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، وإحياء علوم الدين للغزالي(٤٩). ورغم وجود آثار عديدة من النوع الثاني(٥٠)

لكن الأمر المدهش هو ان يؤلّف اول أثر مستقل في الحسبة، في غير المهد الأصلي للإسلام. فقد ألف ابو زكريا يحيى بن عمر بن يوسف الكناني (٢١٣ ـ ٢٨٩هـ) ـوهو فقيه مالكي ـ كتاب «أحكام السوق»، في بلاد الأندلس، في أعقاب عودته من القيروان ومصر. وقد طُبعت اجزاء من هذا الكتاب(٥١).

عدا هذه الآثار، توجد آثار كثيرة، سُلِّط فيها الضوء على وظيفة المحتسب بشكل مفصل. وقد سعت الدراسات لتصنيف الآثار المؤلفة في الحسبة على اساس جغرافي(٥٢). ولكن يبدو أن تصنيفها على أساس مذهبي وفقهي أهم من التصنيف الجغرافي، وهذا ما تؤيده كتب مثل نهاية الرتبة في طلب الحسبة لعبد الرحمن الشيزري، ومعالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوت، وكتاب آخر لابن بسام يحمل نفس اسم كتاب الشيزري، وكلاهما شافعي المذهب(٥٣).

الى جانب هذه الآثار، لابد من الاشارة ايضاً الى كتاب الحسبة في الاسلام لتقي الدين احمد بن تيمية، وهو فقيه حنبلي توفي عام ٧٢٨هـ، وكتاب القطب الأعظم في الحسبة للفقيه الشيعي عبد الواحد بن نعمة الله بن يحيى الجيلاني، تلميذ الشيخ البهائي(٥٤).

من الجدير بالذكر انّ معظم الآثار المؤلّفة في الحسبة، الّفها مؤلفون من خارج مركز العالم الاسلامي، وينتمي اغلبهم الى بلاد الأندلس، ومصر(٥٥).

على صعيد الأرقام، هناك عشرة كتب على الأقل ـمع كتاب الحسبة في الاسلام لابن تيمية ـ بحثت موضوع الحسبة فقهياً بصورة تفصيلية، عدا الرسائل والكتب الاخرى التي افردت اجزاء منها لبحث هذا الموضوع.

من الكتب الاخرى التي أُلِّفت في الحسبة فقط، كتاب الحسبة لابن المبرد الدمشقي (ت ٩٠٩هـ) ويتألف من ١٠٢ فصلاً في وظائف المحتسب وإشرافه على شتى نشاطات السوق، ويُعدّ اكثر الكتب تفصيلاً في هذا الموضوع إنْ من حيث الحجم وإنْ من حيث تعدد المباحث والتفصيل، ولذلك يرجح على كتابي ابن الأخوت والشيزري(٥٦).

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ كمثال على آراء المستشرقين راجع مقال الحسبة في دائرة معارف الاسلام:

Encyclopodia of Islam (E 12) "S.V. Hisha" (by cl. cahen and M. Talbi).

لايمكن نكران جهود هذين الباحثين، ولكنهما تعرضا لحسن الحظ الى نقد المفكرين المسلمين المعاصرين وتبين الغث والسمين في آرائهما. بهذا الشأن راجع: محمد حسين ساكت، مؤسسة القضاء في الاسلام، مشهد، ١٩٨٦، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٢ ـ مثل: حمدان الكبيسي، إصالة نظام الحسبة العربية الاسلامية، بغداد، ١٩٨٩، ص ٧ ـ ١٢؛ عبد الحسين رضوان، دراسات في الحسبة من الناحيتين التاريخية والفقهية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٩ ـ ٣٤.

٣ ـ الكبيسي، مصدر سابق، ص ٣٥ ـ ٣٨.

٤ ـ المصدر السابق، ص ١٥.

٥ ـ ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج ١، ص ٣١٤؛ سيف الله صرامي، الحسبة مؤسسة حكومية، قم، ١٩٩٨، ص ١٩ ـ ٢٠.

٦ ـ الكبيسي، سابق ص ١٠ ـ ١١.

٧ ـ الحمرامي، سابق، ص ٢١ ـ ٢٨.

٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: علي أكبر دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «الحسبة».

٩ ـ للاطلاع على أفضل تقرير في مجال ارتباط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمؤسسة الحسبة، راجع: ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، ط خالد عبد اللطيف السبع، بيروت، ١٩٩٠،

ص ٣٩٤ ـ ٤١٣.

١٠ ـ حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ١٠، ذيل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (عبد الامير الجابري وأحمد باكتجي)؛ للاطلاع على دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ظهور مؤسسة الحسبة، راجع: محمد حسين ساكت، سابق، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٠.

١١ ـ ذُكر ذلك بواسطة: عبد الرحمن بن نصر الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، بيروت، ١٩٨١، ص ٦.

١٢ ـ ساكت، سابق، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

١٣ ـ الكبيسي، سابق، ص ١٠ ـ ١١؛ الحمرامي، سابق، ص ٣٩ ـ ٤٣.

١٤ ـ للاطلاع على استخدام مفردة المحتسب في النصوف التاريخية الفارسية والشعر الفارسي، راجع: دهخدا، سابق، ذيل «المحتسب».

١٥ ـ صرامي، سابق، ص ٥٩ ـ ٨٢.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٦٨ ـ ٨٢.

١٧ ـ عبد الحسين رضوان، سابق، ص ٦٧ ـ ٧٣.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ٧٤ ـ ٧٦.

١٩ ـ الماوردي، سابق، ص ٣٩٤ ـ ٤١٣.

٢٠ ـ للاطلاع على رأي فقهاء الشيعة والسنة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى؛ وللاطلاع على وظائف المحتسب من وجهة نظر فقهاء الشيعة والسنة،راجع:صرامي، سابق، ص ٨٥ـ ١٤٨.

٢١ ـ صرامي، سابق، ص ٢٩ ـ ٣٦؛ ساكت، سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٩٣، و ص ٣٥٩ ـ ٣٦٩، و ص ٤٤٤ ـ ٤٦٤.

٢٢ ـ محمد بن أحمد القريشي بن الأخوت، معالم القربة في أحكام الحسبة.

٢٣ ـ الشيزري، سابق، ص ٨٩ ـ ١٠٢.

٢٤ـ ابن الأخوت، سابق.

٢٥ـ للاطلاع على نشاط المحتسب في مجال الاشراف على عمل الأطباء والجراحين، راجع: داود سليمان علي، الحسبة في الطب والكحالة عند العرب، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ٢٢ـ٤٣.

٢٦ـ حول هذه الآيات، راجع: الكبيسي، سابق، ص ١٠.

٢٧ـ حول أهمية هذا الجزء من وظائف المحتسب، راجع: حسين علي محفوظ، المقاييس والمكاييل والموازين في التراث العربي، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ٦٩ـ٨٨.

٢٨ـ بهذا الشأن، راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٥، ج ٩، ص ١٢٢؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٢، ص ٢٥٢؛ ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، بيروت، ط خليل الميس، ج ١، ص ١١٩.

٢٩ـ مثل: ابو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الجيزة، ط عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، ١٩٩٢، ج ١، ص ٣٧٩؛ ابو الفضل احمد بن علي بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدكن، ج ٥، ص ٩١؛ ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، بيروت، ج ١٤، ص ١٧٤؛ ابو العباس احمد بن الحسن بن علي الخطيب، كتاب الوفيات، ط عادل نويهض، بيروت، ١٩٧٨، ج ١، ص ١٥٠، ج ٢، ص ٢٢٠.

٣٠ـ محمد بن محمد بن علي، سابق، ج ١، ص ٣٣٩؛ احمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ط الدكتور يوسف علي الطويل، دمشق، ١٩٨٧، ج ١١، ص ٤٠٨.

٣١ـ الخطيب البغدادي، سابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

٣٢ـ عبد الله بن محمد بن جعفر الانصاري، طبقات المحدثين باصبهان والواردين عليها،

ط عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت، ١٩٩٣، ج ٣، ص ١١٨.

٣٣ـ عبد الحي بن أحمد العكرمي الدمشقي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ط بيروت، ج ٣، ص ١٨٢.

٣٤ـ عماد الدين الاصفهاني، البرق الشامي، ط فالح حسين، الاردن، ١٩٨٧، ج ٥، ص ١٣٦.

٣٥ـ ابن كثير القرشي، سابق، ج ١٣، ص ٣١٤.

٣٦ـ مثل نظام الملك الطوسي، سير الملوك، ط جعفر الشعار، طهران، ١٩٦٩، ص ٦٣ ـ ٦٤.

٣٧ـ ساكت، سابق، ص ٣٠٧ ـ ٣١٠.

٣٨ـ نفس المصدر، ص ٣١٠ ـ ٣١١؛ الصرامي، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٢.

٣٩ـ سهام مصطفى ابو زيد، الحسبة في مصر الاسلامية من الفتح العربي الى نهاية العصر المملوكي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٧٢ ـ ٧٧.

٤٠ـ مصطفى ابو زيد، سابق، ص ١١٣ ـ ١٢٤.

٤١ـ لمزيد من الدراسة حول الحسبة في مصر، راجع: مصطفى ابو زيد، سابق، ص ٥٥ ـ ١٣٠؛ ساكت، سابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

٤٢ـ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ط بيروت، ج ٢، ص ٨٦.

٤٣ـ ساكت، سابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

٤٤ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٣١٧ ـ ٣٢٠.

٤٥ـ احمد بن المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط إحسان عباس، بيروت، ١٩٨٦، ج ٦، ص ١٦٨.

٤٦ـ ساكت، مصدر سابق، ص ٣٢١.

٤٧ـ بهذا الشأن، راجع: المصدر السابق، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

٤٨ـ للاطلاع على تقرير عام بهذا الشأن، راجع: موسى إقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، الجزيرة، ١٩٧١، ص ٢٨ ـ ٥٩ و ص ٧٩ ـ ٩٣.

٤٩ـ للاطلاع على هذه الآثار راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٦، ذيل «الأحكام السلطانية» (فرامرز حاج منوجهري)؛ ج ٧ ذيل «إحياء علوم الدين» (عبد الكريم سروش).

٥٠ـ بهذا الشأن، راجع: ساكت، مصدر سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٥١ـ للاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذا الكتاب، راجع: فؤاد سزكين، سابق.

٥٢ـ ساكت، سابق، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٥٣ـ لمزيد من الاطلاع حول هذه الآثار، راجع: الشيزري، سابق، ص ز ـ ك.

٥٤ـ راجع: آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ط بيروت، ١٤١١، ج ١٧، ص ١٥٦.

٥٥ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٥٦ـ حول هذا الكتاب، راجع: حسين علي محفوظ، الحسبة في المكتبة العربية، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٦٣ ـ ١٦٥؛ محفوظ، ص ١٣٥ ـ ١٨٤. تقدم هذه المقالة تقريراً رائعاً لكتب عديدة في الحسبة، مع ذكر الفصول الأهم في كل كتاب من تلك الكتب.

الباب الثالث

الفن في الحضارة الاسلامية

أ ـ فن العمارة، والرسم، والخط، والفنون الجميلة

ب ـ علم الموسيقى

ج ـ ارتباط المقامات بالصوت واللحن في القرآن الكريم

الفن في الحضارة الاسلامية

أ ـ فن العمارة، والرسم، والخط، والفنون الجميلة

لاشك في أنّ الامم والشعوب العالمية بعضها متقدم وبعضهـا متأخر في معرفة الفن. فالايرانيون والرومان كانوا على معرفة بالفن قبل ظهور الاسلام، وكان لكل شعب من هذين الشعبين خلفية فنية تمتد لمئات السنين حين ظهور الاسلام. ويُعدّ العصر الهخامنشي (الاخيميني)، العصر الكبير الأول للفن الايراني في التاريخ(١). غير أنّ العرب المسلمين الأوائل لم يفتحوا عيونهم على الآثار الفنية العـالمية، إلّا حينما استولت فئة من جيوشهم في الشرق عـلى القـصر السـاساني المـهجور في طيسفون، وزحفت فئة اخرى في البلاد البيزنطية وجابت صحراء سينا ووصلت الى مصر عام ١٨هـ ودخلت الى الاسكندرية.

حتى تلك الفترة كان الفن العربي يتجلى معظمه في الشعر(٢). وبعد تلك الفترة ايضاً تألقت الفنون الاسلامية في سائر البلدان الاسلامية، بينما لم تحظ باهتمام كبير بين العرب.

الخصوصية التي ينفرد بها الاسلام وكذلك العامل الذي اوجبت انتشاره عالمياً، هو ذلك الخليط الذي استُخدمت فيه عناصر قومية وعالمية. فالاسلام فتح أذرعه لاستقبال الجميع وأعلن عن المساواة والاخوة بين جميع المؤمنين من اي عنصر او

قومية كانوا. لذلك كان يضم اليه كل قوم يسخّر بلادهم، مع ما يمتلكونه من تراث ثقافي، ثم يجعل وفي منتهى البراعة ذلك التراث الثقافي منطبقاً مع مقتضيات وحاجات المجتمع الاسلامي. وبفعل هذا الاسلوب كان تراث الفن الاسلامي عبارة عن مزيج من المسيحية الاولى والبيزنطية مع انعكاسات للصور الفنية اليونانية (الهلينية)، ومجموعة واسعة من التقاليد الايرانية.

الجزيرة العربية لم يكن لديها في اعماقها الى حد ما ما يبعث على انطلاق الفن، عدا الخط العربي الذي كان لديه الاستعداد لقبول الجمالات الفنية، ثم وجد هذه الجمالات منذ القرن الثالث وحتى القرن التاسع الهجري(٣).

كان الشعر هو أعظم فنون العرب، الى ان أوقفتهم الفتوحات الاسلامية على سائر مظاهر الفن وأدت بهم الى ان يفتحوا عيونهم فجأة على قصور الايرانيين وكنائس ومعابد اليونان والرومان مع ما كان فيها من جواهر ساطعة، وفسيفساء ذهبية، وأوان زجاجية، وفخار مزركش، وعاج منحوت، وحرير منسوج. ولهذا السبب امتزج فن الفنانين الايرانيين، واليونانيين، والمصريين، وتحول تحت لواء الاسلام الى فنّ يُعرف اليوم بالفن الاسلامي(٤).

منذ نهاية القرن الأول الهجري بدأ الولاة المسلمون بتشييد المساجد والقصور العظيمة في المناطق التي تم فتحها، وحاولوا خلق آثار أعظم من مباني ما قبل الاسلام. ومعظم العمارة الاسلامية الاولى فقدت شكلها الأصيل في خضم الصراع والأحداث لأنّ مشيديها وكانوا ايرانيين ومصريين وسوريين ورومان، اعتادوا على استخدام أساليبهم المتداولة في تشييد تلك المباني. ولكن منذ مطلع القرن الثاني الهجري حينما أخذ يظهر نظام معيّن ومحدَّد في الفن الاسلامي، راحت تُقتطع تلك الخصوصيات القومية من المباني التي كانت بحاجة الى تجديد، وجعلها منطبقة مع نظام الفن الاسلامي.

من أهم أنواع العمارة الاسلامية: المساجد، والمدارس، والمقابر او البقاع المباركة. ومن أهم المساجد، المسجد الجامع بدمشق الذي شيِّد خلال الفترة

٨٧ـ٩٦هـ في عهد الوليد بن عبد الملك على انقاض معبد جوبيتر كبير آلهة الرومان. ويُعدّ من أقدم الأبنية الاسلامية. وكانت جدرانه مغطاة بالفسيفساء الزجاجي بالطريقة البيزنطية الخاصة. وصُمّم على أساس تصميم المساجد الاولى في الجزيرة العربية في عهد الرسول ﷺ والتي كانت مستطيلة الشكل وكان لأحد اطرافها سقف لصد الرياح والامطار، وللطرف الآخر ساحة. والاختلاف الوحيد بينه وبين تلك المساجد هو انّ تلك المساجد لم يكن لديها محراب، ولا زخرفة وتزيين.

الفنانون الايرانيون والهنود والمصريون والقسطنطينيون سعوا لتشييد أجمل مبنى في العالم. فناء المعبد القديم أصبح صحناً للمسجد، والأبراج الرومانية القديمة الكائنة في زوايا المعبد تحولت الى منائر. وغطّى أطراف الصحن سقف ذو أعمدة.

وازدانت الأجزاء السفلى من الجدران بالرخام الملون، والأجزاء العليا بالفسيفساء الجميل على غرار المناظر الطبيعية. وأُضفيت عليه نفس العظمة التي أُضفيت على قصور الخلفاء. ولم يكن فنّ الرسم متداولاً بين العرب، ولهذا السبب كان بمقدور الرسم الاسلامي ان يتكون عن طريق الاستعارة من المصادر الأجنبية. واستطاع هذا الرسم ان ينفذ مع الفسيفساء الجميل الى داخل مسجد دمشق الكبير متأثراً بالمناظر البيزنطية والهلينية(٥).

المبنى الآخر في بداية العصر الاسلامي هو قصر هشام بن عبد الملك (حكم ١٠٥ـ١٢٥هـ) الذي كان يُدعى بـ «المشتى»، وقد شُيِّد في بادية غير مسكونة وحارة بالقرب من اريحا، ويحيط به بستان «خربة المفجر». ولا شك في انّ الايرانيين الذين كانوا مشتهرين في البساتين والقصور، قد ساهموا في تشييد خربة المفجر. فوجود الاسود المجنحة وبعض الحيوانات الأسطورية التي تُعدّ من خصوصيات الفن في العصر الساساني، يُعدّ أمارة واضحة على تأثير الفن الايراني في ذلك القصر العظيم. مثلما تُعدّ الخطوط المتشعبة في التصميم الهندسي للمسجد، من الانعكاسات الأصيلة للفن الاسلامي.

الجزء الأعظم من هذا القصر تحطم بفعل زلزال عام ١٣١هـ. وكان فيه حمام قد ازدان بالحجارة المنحوتة، أُعيد بناؤه. وكان الى جانب الحمام صالة صغيرة كان يستقبل فيها الخليفة ضيوفه ازدانت أرضها بأجمل انواع الفسيفساء. وكان تصميمه اشبه بسجادة ايرانية، عليه نقش نصف دائري مع شجرة وثلاثة غزلان وأسد، ذات ألوان أسود، وأزرق مائل نحو الرمادي، وبُنّي، مرسومة بطريقة رسم الحيوانات البيزنطية والساسانية(٦).

بعد عام من إعادة تشييد حمام قصر خربة المفجر، سقطت الخلافة الاموية، وحلّ عصر الخلافة العباسية، فنقل العباسيون ـ الذين كانوا مُدعمين من قبل الايرانيين ـ عاصمتهم من دمشق الى بغداد. وقد استخدموا لأجل هذا الغرض مائة الف عامل خلال أربع سنوات كي يكون بمقدور بغداد أن تأخذ شكل العاصمة العظيمة.

شُيِّدت بغداد على شكل دائرة يحيط بمركزها سور عظيم في داخله قصور الخلفاء ذات القباب الخضراء، على غرار قصور ملوك ايران. ولعب الايرانيون دوراً رئيساً في بناء هذه المدينة وإعداد المواد اللازمة والأثاث الجميل.

سيغمون ولنتيفريد[1] ـ مبعوثا شارلمان ـ وصفا بغداد في عهد هارون الرشيد بأنها جميلة ورائعة، ووصفا الخليفة ورجال البلاط بأنهم اناس مثقفون، وقصر الخليفة بأنه موضع لاستقدام العلماء من شتى بقاع العالم.

ويبدو أنّ علماء البلاط قد توصلوا الى بعض الاختراعات، إذ كان من بين هدايا الخليفة لشارلمان ساعة مائية مدهشة وشطرنج عاجي، كانا من اختراعات الايرانيين، ولا زالا محفوظين الى يومنا هذا(٧). وكان لدى معظم اصحاب المهن والحرف والصناعات في بغداد، اسواق خاصة توجد فيها شتى البضائع والسلع المعروفة في العالم. وكما كانت تنتقل البضائع والمصنوعات من مكان لآخر عن

(1) Lentifrid.

طريق البر والبحر، كانت تنتقل كذلك الأفكار والفنون والتجارب. وبهذه الطريقة امتزجت الأساليب الفنية بسرعة كبيرة بحيث اخذ نساجو الحرير السوريون يستعينون بأفكار الفنانين الايرانيين في هذا المضمار. كما كانت تصاميم النحاتين في بغداد شبيهة بأعمال النحاتين في اسبانيا. وهذا يرجع لأنّ بغداد ودمشق كانتا قد شاهدتا القصور الساسانية في طيسفون وما حولها، وبخارى وقرطبة كانتا قد شاهدتا قصور بغداد.

الأمير الأموي الوحيد الذي افلح في الهرب من سيف السفاح العباسي هو عبد الرحمن معاوية بن هشام بن عبد الملك. وقد التجأ الى افريقيا، ثم أمسك بزمام الامور بعد خمس سنوات من الحياة الصاخبة. وهذا يمكن ان يُعدّ سبباً آخر للتنافس بين بغداد وقرطبة رغم المسافة الهائلة ما بين المدينتين.

المسلمون في اسبانيا كانوا يسعون جادين كي تضاهي عاصمتهم (قرطبة) بغداد من حيث الثروة، والعظمة، والفن والعلم. كما ادى التنافس ايضاً كي تبلغ قرطبة في عهد عبد الرحمن الثالث (القرن الرابع الهجري) ذروة المجد والعظمة، وتقاطر التجار والسواح والفنانين المسلمين عليها من كل صوب وحدب.

كان مسجد قرطبة الجامع بناراته العالية واسطواناته العديدة، أحد النماذج الرائعة للفن الاسلامي في اسبانيا والعالم الاسلامي. شُيِّد هذا المسجد في عهد عبد الرحمن الأول ثم اضاف اليه بعض الأجزاء الاخرى كل من عبد الرحمن الثاني والحكم الثاني والمنصور. ورغم تحويله في يومنا هذا الى كنيسة، ولكن لا تزال قدسيته الاسلامية تطغى على نزهته المسيحية. وليس اعتباطاً ان يصعب على السيدة برايس التصديق بأنه كنيسة حين دخولها اليه من فنائه الممتلئ بأشجار البرتقال(٨).

اسطواناته الرخامية الصقيلة التي جئ بها من المباني الرومانية، لم تكن عالية بحيث تصل الى سقف المسجد وترفعه. ولذلك فكر المعماريون المسلمون في صناعة طاقين قوسيين فوق كل اسطوانة لإطالتها. وكان محراب المسجد واقعاً في الايوان

الجنوبي، وكان اللون الذهبي لفسيفساء اطرافه ذا تألق عجيب. وقد التحمت الطيقان الامامية للمحراب في منظر رائع، اضاف الى جمال المسجد جمالاً.

شُيِّد لعبد الرحمن الثالث قصر على بعد أربعة أميال من قرطبة على مدى ١٣ عاماً، أُطلق عليه إسم «مدينة الزهراء»، حتى عُدّ من روائع الفن الاسلامي في العصر الاموي بالأندلس. ورغم انه تعرض للدمار إلّا انّ بعض أجزائه قد أُعيد بناؤها من جديد.

كتب المؤرخون المسلمون انه كان في قاعة القصر حوض زئبق، متى ما حرّكوه بأمر الخليفة، انبعثت منه تشعشعات ترتطم بأبواب وجدران القصر، وتؤدي الى ظهور حالة يتصور معها البعض انّ القاعة تتحرك. وكانت تتدلىٰ من سقف القاعة جوهرة كبيرة ساطعة(٩). وكان هناك ظبي برونزي عند فوّارة القصر صنعه فنانو القصر، يحكي عن ذيوع فن التماثيل. وعُثر خلال التنقيبات الأثرية في مدينة الزهراء على أوان خزفية عليها نقوش حيوان وطيور.

ولو قُدِّر للعظمة الاسلامية في قرطبة وأسبانيا أنْ تستمر اطول، لوصلت الينا آثار فنية أكبر للتاريخ الاسلامي لتلك البلاد. فسرعان ما توفي المنصور في عام ٣٩٣هـ، وتقوضت أركان دولته، وأغار البربر على مدينة الزهراء. ولكن بدلاً من ذلك ظهرت مدينة اخرى في منطقة اخرى من العالم الاسلامي، وهي القاهرة، مركز الخلافة الفاطمية بمصر.

تُعدّ القاهرة إحدى مراكز تجلي الفن الاسلامي. وشيد فيها الفاطميون لاسيما المستنصر الذي كان أقواهم، مكتبة تضم مئات المصاحف النفيسة. وكانت هناك ايضاً مدينة الفسطاط ـ العاصمة المصرية القديمة الواقعة على ضفاف النيل ـ لازالت مركزاً تجارياً مصرياً. اما القاهرة التي شُيِّدت كعاصمة على بعد ميل واحد عن شاطئ النيل وفي طريق القوافل القديمة نحو البحر الأحمر، كان لديها سور عال ذو ثماني بوابات وقصور ضخمة، منها قصر الخليفة الفاطمي الذي يتألف من اثني عشر بهواً كل بهو منها أجمل من الآخر.

ناصر خسرو القبادياني كان قد زار ذلك القصر خلال سياحته، ووصف آخر ايوان في القصر بأنه مفروش وذو ستائر حريرية خضراء وعرش كبير ذي نقوش لميدان صيد(١). وهذا القصر الذي لربما ظهر في عين ناصر خسرو أقل ابهة مما كان عليه، لم يبق منه في هذا اليوم سوى قضبان السقف التي نُحتت عليها مشاهد من الحياة البلاطية والقروية، والتي يظهر فيها الصيادون وأصحاب البازات والعازفون على العود.

الحديث عن الفن الاسلامي المصري، يبقى ناقصاً بدون الحديث عن «سوق القناديل». فسوق القناديل تُعدّ من مراكز بيع وشراء الأشياء الفنية والصناعية في العالم الاسلامي آنذاك. فكانت تُعرض فيها العلب، والأمشاط، وقبضات الخناجر المصنوعة من الصدف، والأواني الجميلة المنحوتة من البلور، والحيوانات والطيور العاجية، والأحذية المصنوعة من جلد الزرافة.

الجرار الفخارية الشفافة، والأواني المذهَّبة، ينبغي ان تكون متأثرة بآنية بغداد الفخارية في عهد هارون الرشيد، مع فارق واحد وهو انّ البغداديين كانوا يستخدمون رسوم التزيين بشكل أكبر، بينما كان الفسطاطيون يفضلون رسوم الحيوانات والأفراد.

لم يندهش ناصر خسرو في الفسطاط والقاهرة، بالآنية الزجاجية الخضراء الشفافة كالزمرد الوضاء، والزجاج الأبيض المطلي بالميناء، والأصص الفضية الدمشقية الطويلة فحسب، وانما أدهشته ايضاً الأقمشة اليدوية، والحرير المتموج، والكتان، والتطريز الجميل(١١).

وأخذت تضعف قوة الخلفاء الفاطميين بمرور الزمن، ثم مالت نحو الزوال بعد هجوم الأتراك السلاجقة من آسيا الوسطى عبر ايران وبغداد وبيزنطة، والذين وصلوا الى فلسطين عام ٤٦٤هـ. فطرد السلاجقةُ المصريين من فلسطين واستولوا على القدس. وهذا ما دفع بالصليبيين لغزو البلاد الاسلامية للسيطرة على القدس. فتعرفوا خلال المعارك التي خاضوها على الكثير من عجائب الثقافة والفن في

الشرق(١٢).

القدس (بيت المقدس)، مدينة اسلامية مقدسة ومعراج الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وفي عام ٦٩هـ شيّد الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان قبة عظيمة هي قبة الصخرة في الجزء الشمالي من المسجد الأقصى فوق الصخرة المقدسة. كانت مماثلة لقبة مزار عيسى عليه السلام، مما بعث الدهشة لدى الصليبيين الغزاة.

الجدار الثماني الاضلاع لذلك البناء والقبة التي عليه، مغطيان بالفسيفساء، فكان ذلك البناء يتألق تحت ضوء الشمس كالقبعة المزدانة بالجواهر. وفي داخل المسجد تقع الصخرة المقدسة، وتحيط بها اسطوانات ذات رؤوس ذهبية.

الصليبيون الذين وقعوا تحت تأثير جمال تلك القبة، اخذوا يستوحون منها كثيراً في تشييد كنائسهم في اوربا. اضف الى ذلك انّ الحكام الصليبيين في القدس وكذلك زعماء الدول المسيحية في أطراف سوريا، اخذوا يتطبعون سريعاً على العيش في قصور من نفس طراز قصور المسلمين مع جميع ما فيها من فنون وزخرفة ووسائل زينة. كما أنّ تلك المجموعة من الصليبيين التي عادت الى بلادها، حملت معها كنوزاً من الفن الاسلامي، فنقلت عن هذا الطريق الأقمشة الحريرية النادرة، والأباريق، والكؤوس، والمباخر البرونزية، والأواني الفخارية الذهبية والزجاج الحلبي المزركش، الى قصور، وخزائن، وكنائس الغرب، فألهمت الفنانين والفنيين الغربيين(١٣).

كان قد مرّ تسعون عاماً على حكم الصليبيين لبيت المقدس والبلدان المسيحية المجاورة لسوريا، حينما ظهر محارب كردي يدعى صلاح الدين الايوبي، وضع حداً لهؤلاء. فقد استولى في عام ٥٩٧هـ على مصر واسقط الدولة الفاطمية، وأعاد تلك البلاد الى حكم الخليفة العباسي في بغداد، ثم شنّ حرباً ضروساً ضد الصليبيين، فحرر بيت المقدس في ٦١٤هـ(١٤). وفي عهده ازدادت زخرفة وتزيين المسجد الأقصى. فجيئ بمنبر من خشب السدر من مدينة حلب، وبُني محراب آخر في المسجد، وأُعيد طلاء القبة الذهبي.

ومع ذلك، حينما نتحدث عن الفن الاسلامي، تحتل ايران والايرانيون مكانة خاصة. فمنذ القرن الرابع الهجري، زحف أتراك آسيا الوسطى بشكل تدريجي نحو الشرق الأدنى واحتلوا جزءاً واسعاً من ايران واجزاء من بلاد ما بين النهرين وسوريا وفلسطين، ثم اعتنقوا الاسلام فيما بعد. واستمر حكم الأُسر التركية منذ ذلك الحين وحتى بداية القرن العاشر الهجري حينما بدأت الحركة الصوفية الصفوية.

خلال هذه القرون الستة ـ لاسيما في عهد السلاجقة ـ كانت ايران مهد الفن والإبداع الفني في العالم الاسلامي. ويعد تشكيل الدولة السلجوقية في ايران وما بين النهرين وآسيا الصغرى والقفقاس، منعطفاً في عودة الايرانيين الى مزاولة النشاطات الفنية(١٥).

تمثّل المبنى الأصيل الذي شُيِّد على يد المعماريين الايرانيين في مطلع القرن الرابع الهجري بضريح الملك اسماعيل الساماني في بخارى، إذ يُعدّ مثالاً لسائر الأبنية الفخمة الاخرى. في هذا المبنى المؤلف من اضلاع أربع وتعلوه قبة، استُخدم الآجر في منتهى البراعة من اجل ايجاد علائم على سطوحه الداخلية والخارجية، وصناعة حواشٍ لأنواع الأُطُر، وايجاد اشكال لوزية غير منتظمة ومنحنية في قاعدة القبة الرباعية.

تشييد القبور الذي يُعدّ ـ الى جانب المساجد والمدارس ـ الشكل الثالث من أشكال العمارة الاسلامية، بدأ منذ حوالي عام ٣٩٠هـ، وظل سائداً حتى نهاية القرن التاسع الهجري. وكان القبر عبارة عن بناء مستدير، او رباعي، او مضلع ذي اضلاع منتظمة او على شكل برج نجمي ذي هرم أو مخروط مسقف.

كانت هذه الأبنية بسيطة في بادئ الأمر كمقبرة قابوس وشمغير في جرجان (عام ٣٩٧هـ)، ثم بدأوا بتزيين مظاهرها الخارجية كالقبرين المتعلقين بالعصر السلجوقي في ناحية قرقان التابعة لمدينة قزوين، حيث تم تزيينهما بالآجر. ثم استُخدم التجصيص الغني في مثل هذه الأبنية مثل بقعة بيربكران بالقرب من اصفهان، وبقعة بايزيد البسطامي، وكلاهما تعود لبداية القرن السادس الهجري.

ثم اخذت تظهر المقابر والبقاع المزدانة بنقوش القاشي المعرَّق، والتي يعود معظمها الى عصر التيموريين، كمزار عبد الله الأنصاري بالقرب من هراة الذي شيّد عام ٣٨٢هـ.

ظلت المقابر والمزارات والبقاع تُبنى على شكل منفرد في آسيا الصغرى حتى عهد السلاجقة. لكنها أخذت تضاف الى المساجد او المدارس وحتى المستشفيات في بعض الأحيان لاسيما في عهد الايوبيين في مصر وسوريا. واستُخدم في فن عمارة القبور بمصر وسوريا، اسلوب نحت النقوش الدقيقة على الحجارة، غير انّ ايّ معمار وفنان في العالم الاسلامي لم يصل الى مستوى الفنيين والمعمارين الايرانيين في استخدام النقوش والألوان، والإبداع وتحقيق النجاح في هذا المضمار(١٦).

في بناء المساجد، استخدم الايرانيون المسلمون في بادئ الأمر طريقة بناء المساجد ذات الاسطوانات، وهي الطريقة التي كانت متداولة في العالم العربي. لكنهم سرعان ما أحلّوا القواعد الآجرية محل الاسطوانات الحجرية، وابتدعوا شتى أنواع الطبقات القوسية التي تُصنع من الآجر.

وبذلك تهيأت الظروف لاسلوب خاص من بناء المسجد بالطريقة الايرانية من خلال استخدام الايوان او الرواق والذي يُعدّ من الملامح الواضحة للبيوت الايرانية، لاسيما في النواحي الشرقية لايران، وفي عمارة القصورة الساسانية.

نحن نعلم أنّ البيوت الايرانية اذا كانت بسيطة، فهي تتألف من ايوانين متقابلين، واذا كانت راقية، فهي تتألف من أربعة أواوين في جهات البيت الأربع. لذلك كان من الطبيعي ان يسري الايوان أو الرواق من البيت الايراني الى المسجد، ومنه الى المدارس الرسمية التي بدأ تشييدها منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري لطلاب العلوم.

يتساءل الباحثون في تاريخ الفن، عن كيفية ظهور الايوان ذي العمق القليل نسبياً الكائن أمام موضع إقامة الصلاة (المحراب) والذي يُعدّ أقدس موضع في المسجد. وهناك إجابات عديدة على هذا التساؤل. ولربما يجد البعض الجواب في

معابد النيران الايرانية في العصر الساساني والتي تحوّل بعضها بعد دخول الاسلام الى ايران في الربع الأول من القرن الأول الهجري، الى محال لصلاة المسلمين وعبادتهم(١٧)).

السلاجقة الايرانيون اتخذوا اصفهان عاصمة لهم وهي التي كانت منذ فترة طويلة مركزاً للصناعة والفن. ولا زال المسجد الجامع السلجوقي باصفهان قائماً، رغم انه لا يوجد أي اثر لقصر ملوك تلك السلالة والميدان الكبير المقابل له.

المسجد الجامع باصفهان، أو المسجد الذي شيّد في زوارة عام ٥٣٠هـ ولا زال قائماً، ينبغي عده اول مسجد تاريخي استُخدم فيه طراز الأواوين الأربعة. فمسجد اصفهان يتألف من فناء كبير وأربعة طبقات هلالية كبيرة مع ايوان في اطراف المسجد الأربعة. وفي عام ٤٧٣هـ امر نظام الملك ـ الوزير المعروف لألب ارسلان وملكشاه ـ بتشييد قبة كبيرة جداً من الآجر الرمادي المائل نحو اللون البني، على سطح مربع وبمساعدة الأقواس، والتي تنم عن براعة مهندسيها.

بعد ثماني سنوات أضاف تاج الملك ـ وهو خصم نظام الملك ـ قبة جميلة في مقابل قبة نظام الملك، كانت أصغر من الاولى ولكنها أقوى وأروع، ومزدانة بكتابات كوفية وتجصيص نفيس وقرمدة مليحة.

في العصر السلجوقي، كان الآجر يلعب دوراً أساسياً في زركشة وزخرفة الأبنية، إذ يمكن من خلال نحته وتصغيره، إخراجه، في أي شكل. والمسجد الجامع باصفهان يُعدّ نموذجاً بارزاً في الزخرفة بواسطة الآجر. وتُعدّ المنارات المدوّرة، المرحلة المتكاملة للزخرفة بالآجر. وفي هذه المرحلة أخذوا يزخرفون الحواشي الخارجية بالآجر، والمتن الداخلي بالقاشي(١٨).

الحُجر الشمالية والجنوبية الواقعة تحت القباب، الخالية من التلوين والمزينة بنقوش بارزة وتجصيص جميل، وغطاء من القاشي الملون المتألق فوق اسطح الجدران، تُعدّ من روائع الهندسة المعمارية في العصر السلجوقي(١٩).

هذا الطراز العام لبناء المسجد، الذي يتألف من اربعة اواوين مع مصلى ذي قبة، تم استخدامه في جميع المساجد الايرانية منذ العهد السلجوقي. والتزيين الذي أُضيف اليه عبارة عن: منارتين طويلتين شمعيتي الشكل فوق الزاويتين العلويتين للايوان الكائن أمام موضع الصلاة.

طبعاً ما يضفي الجاذبية الخاصة على هذه الأبنية من الناحية الفنية هو ما تمتاز به من زخرفة وتنميق. هذه التنميقات بدأت منذ القرن الرابع الهجري بواسطة رصّ الآجر على الجدار الخارجي للبناء ثم استبدلت هذه الطريقة بنقر وحك النقوش على السطح الضيق للملاط الواقع بين اجزاء الآجر، ثم انفصل الآجر عن هيكل البناء الأصلي وتحول الى قوالب صغيرة مجزءة ذات طابع جمالي تزين السطح الخارجي للبناء دون ان يكون لها من حيث الفن المعماري أي ارتباط بالهيكل الداخلي.

التزيين بواسطة الجص أصبح متداولاً منذ اواخر القرن الخامس الهجري بحيث اخذت تتكرر به تلك النقوش الحاصلة من استخدام الآجر في بعض الأحيان. وكانت تظهر نقوش نباتية او إسليمية(٢٠) لا صلة لها بالشكل الأصلي للبناء في بعض الأحيان.

ظهرت منذ عام ٤٩٤هـ مرحلة أكثر تكاملاً في اسلوب الزخرفة الذي خلقه الذوق الايراني في العصر السلجوقي وظلّ في صورة فنّ خاص بالايرانيين، وكان عبارة عن تقطيع قطع صغيرة من القاشي الشفاف البرّاق الى الوان وأشكال مختلفة، وإلصاقها ببعضها من اجل استحصال نقوش خاصة، ويطلق على هذا اللون من القاشي بـ «القاشي المعرّق». كانت الألوان مقتصرة في بادئ الأمر على الفيروزي واللازوردي، ثم أُضيف اليها الكحلي، والأبيض، والأسود، والارجواني، والاصفر.

القاشي الايراني الملوّن الذي صُنع في كاشان والري خلال القرن السادس الهجري، والذي كان يُزيَّن بنقوش زهرية ونباتية بالاسلوب الاسليمي والآيات القرآنية، كان يُضفي جمالاً خاصاً على المساجد أو قصور الملوك المسلمين التي يكره

فيها استخدام صور الحيوانات والأفراد وحتى الأشجار. وكان ذلك القاشي على شكل نجوم او صلبان وذا ألوان بارزة(٢١).

فنّ العصر السلجوقي لا يقتصر على تشييد المساجد وزخرفتها بالقاشي او الفسيفساء. فيؤلف صنع الأواني الفخارية الجميلة جزءاً آخر من فن ذلك العصر. فالآنية الفخارية كانت معروفة في ايران منذ اقدم العصور. فازدهر فن الفخار في خراسان أولاً لاسيما في سمرقند ونيشابور في عهد السامانيين، غير أنّ أهم انواعه ظهر في الري وكاشان خلال العصر السلجوقي وحتى القرن السابع الهجري(٢٢).

ومن تلك الاواني والأدوات الفخارية: الكؤوس، والجرار، والأصص المطلية بماء الذهب والألوان الاخرى، او تلك المطلية بالمينا السوداء والزرقاء والزرقاء الفاتحة. بينما لبعضها سبعة ألوان(٢٣).

كانت التماثيل الانسانية والحيوانية تُصنع في جميع تاريخ الفن الايراني ـ الاسلامي، لكنها لم تكن بهدف التماثيل، وانما كانت لها استخدامات. ومع ذلك وصلت الينا من العصر السلجوقي والمغولي تماثيل تُعدّ نماذج لهذا الفن(٢٤). فالتمثال الخزفي لعازف والمصنوع في القرن السابع الهجري، يدلل على انّ صناعة التماثيل الخزفية ذات المينا الزرقاء اللامعة، امر كان متداولاً آنذاك. واستخدام شتى الألوان كان يمنح الفنانين القابلية للبراعة في الرسوم والنقوش الدقيقة جداً لمواكب صيد السلطان أو مجالس استقباله العامة.

بعد الغزو المغولي، مال الفنانون الى التصاميم الفنية ذات الألوان الفاتحة والمضغوطة بدلاً من النقوش والرسوم الكبيرة والألوان الغامقة. وبذلك ظهر تفاوت في هذا الفن ونزع الصناعيون نحو الأواني الخزفية التي كانت سائدة في عصر يوآن ومينغ، ذات الألوان البيضاء والزرقاء. وأدت هذه النزعة ـ لاسيما خلال الفترة ٨ ـ ١١هـ ـ الى زوال فن الآنية الخزفية الايرانية الخاصة، ووقوعها تحت تأثير التصاميم والألوان في الشرق الأقصى والصين(٢٥).

الفنانون الايرانيون في العصر السلجوقي، فضلاً عن براعتهم في الخزف، كانوا

يعملون ايضاً في مجال الحرير والأقمشة المزركشة بالذهب، والقطع المعدنية. ومنذ مطلع القرن السادس الهجري، راح يُستخدم النحاس والفضة بكثرة في الصناعات المعدنية. ومنذ بداية القرن السابع الهجري، سادت في خراسان ولاسيما في هراة عملية الترصيع او التطعيم بالفضة والذهب، ثم انتقلت الى غرب ايران. وحينما هرب الصناعيون والفنيون خوفاً من بطش المغول، حملوا هذا الفن معهم الى الموصل، والعراق، والشام، ومصر.

في عصر سلاجقة ايران لم تكن صناعة الذهب متداولة كثيراً في ايران، غير انّ البرونز، والفضة والنحاس، كانت مستعملة في النحوت الجميلة لذلك العصر(٢٦).

على جرة برونزية منقّشة عائدة لعام ٦٠٠ هـ، تُلاحظ نقوش لأزهار بالطريقة الإسليمية، فضلاً عن حيوانات، وعبارات بالخط الكوفي ونُقِر فوقها رأس رجل. وصُنعت في خراسان مبخرة برونزية على شكل أسد تعود لعام ٥٧٧هـ، وحُفِر عليها اسم الامير السلجوقي، وإسم صانعها، وتاريخ الصنع(٢٧).

بعد الغزو المغولي لايران، اخذت الفنون اليدوية الايرانية تميل نحو الانحطاط، ومع ذلك وصلت الى ايدينا من العهد التيموري نماذج رائعة من الصناعات المعدنية. كما لا نظير أيضاً للصناعات الفولاذية في العهد الصفوي لاسيما الانواع المشبكة منها.

في نهاية القرن الثامن الهجري ازدهرت حرفة نقر المعادن والتي ادت الى صناعة الجرار والمقالم المعدنية الجميلة جداً(٢٨).

في تلك الأثناء ظهر في ايران فن جميل ودقيق جداً يتمثل في تجميل النسخ الخطية بالمنمنمات الجميلة، ثم أخذ هذا الفن يزدهر شيئاً فشيئاً. وأقدم منمنمة موجودة، تعود الى نسخة خطية مصورة لوصيّة معدّة خلال ٤٧٥ـ٤٨٣هـ في جرجان.

الخط ينبغي ان يكون استمراراً لفن كتابة القرآن الكريم في صدر الاسلام.

والحروف العربية كانت تظهر في يد الخطاطين كمجموعة مرنة من المنحنيات المتلاحمة والأشكال الهندسية. وكان أبرز هؤلاء، من الايرانيين. وكان بين أنواع الخطّ، خطّان رئيسيان ـ وهما النستعليق، والمائل ـ من إبداع الخطاطين الايرانيين.

في القرن السادس الهجري ظهرت مدارس لتعليم الخط والرسم. وفي إحدى المخطوطات لكتابٍ في الأدوية ـ ينبغي ان تكون مترجمة عن اليونانية ـ صورة لطبيب منهمك في صناعة الأدوية لعلاج السعال.

فن تصوير وتذهيب النسخ الخطية كان سائداً في العالم الاسلامي في بادئ الأمر على يد كتّاب بارعين في التصاميم أيضاً، ثم سرعان ما استُخدم في الكتب غير الدينية مثل مقامات الحريري. فقامات الحريري التي كُتبت في حوالي عام ٤٩٣هـ، تم تصويرها بعد حوالي مائة عام.

بعد الغزو المغولي اتضح جلياً النفوذ الصيني في الفن الاسلامي لاسيا في منمنمات الكتب الخطية. والعناصر التي استُعيرت من فن الشرق الأقصى والصين كانت عبارة عن السحب المتعرجة، والجبال المخروطية الشكل، والأشجار القديمة المتشابكة، والحيوانات الأسطورية، والنيلوفر المائي من النوع الصيني، واللباس والأسلحة والدروع الصينية(٢٩).

منذ القرن السادس الهجري حينما رسخ السلطان علاء الدين كيقباد السلجوقي حكمه في آسيا الصغرى، حوّل عاصمته قونية الى مركز للفنانين والعلماء إنطلاقاً من كونه خطاطاً ورساماً ونجاراً، وشيّد فيها مساجد عظيمة، ومدارس جميلة، وأسواقاً، ومنازل للقوافل، ومستشفيات جيدة.

وبما انه كان يولي أهمية كبيرة لطرق النقل والاتصال، فقد شيد المنازل والخانات في طرق القوافل لاستقبالها، ومنها خان السلطان على الطريق الموصل بين قونية وعسكرية. وكانت لهذا الخان بوابة وفناء ومسجد صغير على قاعدة حجرية. وعلى جانبي الفناء، كانت توجد غرف للمسافرين مجهزة بحمام وبيطار ومخزن واصطبل. كما كانت توجد في كل خان مجموعة من العازفين للترفيه عن

النزلاء او لايقاظهم في الصباح.

بوابة خان السلطان شيدت على غرار ايوان المساجد الايرانية، ولازالت قائمة الى يومنا هذا. وهناك خطوط بارزة متوازية ومائلة منقوشة على أعمدة جانبي البوابة. مع وجود نقوش دقيقة جداً في كل جانب، ووجود أشكال مقرنسة من الجص في داخل نصف القبة الكائن في أعلى المدخل(٣٠).

ينبغي القول: مع انّ حكم اتراك آسيا الصغرى انفصل منذ القرن الخامس الهجري عن سلطة سلاجقة خراسان والعراق، غير انّ فنهم المعماري ظل على صلة بالفن المعماري الايراني والتجصيص المقرنس لبوابة خان السلطان، ذو جذور في فن المسجد الجامع باصفهان.

كان الفنانون الايرانيون يترددون على آسيا الصغرى، ووصل بعضهم الى قونية. ولاشك في انّ بينهم، كان بعض المختصين بصناعة القاشي، إذ عُثر في خرائب قصر علاء الدين السلجوقي عند ضفاف بحيرة قونية، على بعض القاشي الصقيل بالطريقة الايرانية، وعلى شكل نجمة عليها صورة لبعض الفرسان.

المغول الذين عملوا بغزوهم لايران على ايقاف المسار التكاملي للفنون التجميلية، بعثوا من جانب آخر عن جهل أو عمد، على انتقال هذا التقليد الفني الى آسيا الصغرى من خلال هرب اصحاب هذا الفن اليها.

تُعدّ مدرسة «سيرجلي»، اول بناء شُيِّد في عام ٦٤٠هـ، وازدانت جميع أسطح جدرانها بالقاشي المعرَّق على يد فنان هارب من خراسان.

نفذ فن صناعة القاشي الايراني الى كثير من البلدان الاسلامية الاخرى، وانتشر هناك بحيث لم يقتصر التزيين به على الهيكل الأصلي للبناء كالقبة والأواوين وانما امتد ليشمل سائر المظاهر والأسطح الخارجية ايضاً.

طبعاً، فن القاشي المعرّق ـ أو الفسيفساء ـ الذي كان يتطلب جهداً كبيراً ونفقات باهضة، سرعان ما وجد بديلاً له. فمنذ اوائل القرن الحادي عشر الهجري، أخذ

أساتذة هذا الفن يقلدون هذه النقوش المسهبة، على القاشي الذي تم تثبيت شتى ألوان سطحه جميعاً في أتون ذي درجة حرارية متوسطة.

ورغم ان هذه الطريقة تتطلب جهداً ونفقات أقل، لكنها دليل ايضاً على تراجع فن صناعة القاشي، لأنّ هذا القاشي الملون فاقد للبريق الذي تتميز به تلك القطع الصغيرة التي توضع في الأتون بلون واحد وتُستخدم في فن التعريق(٣١).

اتساع جغرافيا العالم الاسلامي وتعدد وتنوع الحكومات، أمر أدى الى ظهور الخصوصية التالية وهي انه متى ما نزع الفن الى التراجع في جزء من هذا العالم، اتجه نحو التقدم في جزء آخر.

مع غزو المغول الوحشي لايران، كان السلطان المصري بيبرس يحتضن الفنانين والحاربين. وكانت حياته تتسم بالعظمة بحيث كان من الطبيعي ان يستخدم الفنانين. وكانت القاهرة عاصمته، أكبر بكثير من القاهرة التي كانت عاصمة الفاطميين، سيما وانّ جميع الفنانين والعلماء الهاربين من الغزو المغولي قد اتخذوا منها مأوى وحمىً.

السور الذي شيد بأمر صلاح الدين حول قصر الفاطميين، ألحق تلك المجموعة بالفسطاط. وبوابة القلعة التي شيدت بأمر من بيبرس على تل عال الى جانب ذلك السور، استُخدمت فيها صخور أهرام الجيزة الأثرية.

الترابط القائم بين بعض قصص ألف ليلة وليلة وبين ما يلاحظ في قصور القاهرة العظيمة في القرن السابع الهجري، لا يمنع تصور ان تكون بعض أساطير ذلك الكتاب قد اقتُبست من مصر في القرنين السابع والثامن الهجريين.

فن صناعة الأدوات المعدنية والنحت، لربما انتقل الى مصر وسوريا مع الهاربين اليها من الموصل. وكان ذلك الفن سائداً في القاهرة خلال القرنين السابع والثامن بحيث استلزم سوقاً خاصة لأصحاب هذه المهنة. وكانت تباع في تلك السوق شتى انواع المصنوعات المعدنية كالجرار، والأطباق، والمباخر المزينة الدقيقة. وتوجد من

ذلك العصر سلطانية برونزية منقوش عليها رجال يسقون الخمر، وعازفون، وجمل، وفيل، ومواكب صيد البط(٣٢).

في تلك الفترة ايضاً تجمع الزّجاجون الذين أُعجِب الصليبيون بروائعهم في هذا المجال وأقبلوا على شرائها في حلب ودمشق، فكانوا يزينون الأواني الزجاجية بماء الذهب والمينا البراقة، مستخدمين الألوان الأحمر والاصفر والأخضر والأزرق. وهناك جرّة بلورية مزينة بماء الذهب والمينا، منقوش عليها ميدان للحرب، من المحتمل انه يصور المصريين والمغول في معركة حربية.

فن التجليد الاسلامي بأشكاله الهندسية وكذلك بالزخرفة التي تظهر على جلود التجليد، استقطب فناني مصر وشمال أفريقيا، وذلك في وقت كان ينحسر فيه الخط الكوفي عن المخطوطات، ويخلي مكانه لخط النسخ الذي يتميز بانحناءات أكبر(٣٣).

طراز مباني المدارس الدينية والمساجد على أساس المخطط الذي وضعه صلاح الدين لمصر، كان تقليداً للعمارة السلجوقية في سوريا والتي لها جذور في الفن المعماري الايراني، لاسيما مدارس ومساجد اصفهان.

مدرسة القاهرة الكبيرة التي تعود لعهد السلطان حسين (القرن ٨هـ)، كانت لها أبواب كبيرة ذات سقف ذي ألواح جصية مقرنسة. وشُيِّدت في جهات الفناء الأربع أواوين واسعة. وتنقسم الحجر المتداخلة التي يعيش ويدرّس فيها المعلمون الى أربعة أجنحة مستقلة، كل جناح منها، خاص بأحد المذاهب الاسلامية.

بما أنّ مصر كانت محلاً لتجمع فنّاني الشرق الأدنى، فقد تجمعت فيها الأفكار الفنية من سائر انحاء العالم الاسلامي وشكّلت ظاهرة رائعة للغاية. فيُلاحظ مثلاً في عنق جرّة بلورية نقش للعنقاء وهي في حالة الطيران. والعنقاء حيوان خاص بالأساطير الصينية. والصينيون يزينون أقمشتهم الحريرية والمزركشة بالذهب بنقوش العنقاء، والحيتان، والببغاوات، وأزهار النيلوفر والداودي، ويبعثونها الى الولايات المصرية. ثم اخذت تمتزج هذه النقوش بالكتابات العربية تدريجياً مؤدية

الى ظهور فن اسلامي جديد في هذا المضمار.

طبعاً ينبغي الالتفات الى ما يلي وهو ان الكثير من هـذه النـقوش والرسـوم كالتنين، والعنقاء، والسحب المتراكمة وغيرها، قد أخذها المانويون من الصينيين ونقلوها الى ايران. ويمكن ان ندرك من خلال التلاحم الفني بـين شرق وغـرب الأراضي الواسعة الواقعة تحت سيطرة المغول، كيف كان باستطاعة اناس لم يشاهد العالم أشدَّ تدميراً منهم، ان يعملوا على بعث حياة جديدة في الفن الاسلامي!(٣٤).

غازان خان، سابع ايلخان مغولي (حكم ٦٩٤ـ٧٠٣هـ)، جعل عاصمته تبريز مركزاً للعلم والفن الاسلاميين. وكان قد أعلن إسلامه رسمياً. وشـيّد في جـنوبي تبريز مدينة حديثة أسس فيها مدارس دينية، ومكتبة، ومستشفى، وقصراً. وشيَّد وزيره رشيد الدين فضل الله الهمداني ـ وكان من علماء زمانه ـ في الجانب الشرقي من تبريز مجمعاً بإسمه يشتمل على أجنحة ثقافية ودوراً عـديدة لطـلاب العـلم، والرسامين، والخطاطين، والمختصين بالمنمنمات، الأمر الذي أدى الى تقاطر فناني بين النهرين وايران على تبريز والمدن المحيطة بها مثل مراغة وسلطانية(٣٥).

ألّف رشيد الدين كتاب «جامع التواريخ»(٣٦)، وصلت الى ايدينا أجزاء منه مع صوره الأصلية. ويظهر في إحدى الصور الجنود المـغول وهـم يمـتطون صهـوات خيولهم الصغيرة. واستطاع الرسام من خلال اسـتخدام شـتى الألوان ان يـصور تفاصيل أسحلة المقاتلين.

من أقدم المنمنمات الايرانية الموجودة، صور رُسمت لكتاب «منافع الحـيوان». وقد استُنسخ هذا الكتاب عام ٦٩٩هـ بأمر ايلخان المـغول في مـراغـة. ويمكـن ملاحظة تأثير الفن الصيني على الرسم الايراني الاسلامي، من خلال منمنمات هذا الكتاب وكذلك صور إحدى النسخ النفيسة لشاهنامة الفردوسي التي استُنسخت في تبريز عام ٧٢٠هـ.

من صور هذا الكتاب الأخير، مراسم تشييع جنازة اسفنديار، والتي تُـلاحظ فيها الطيور في حالة تحليق، والسحب مشتبكة، وهو ما يُعدّ من خصوصيات فن

الرسم الصيني، والتي تكشف عن تحرك الرسم الايراني نحو اسلوب جديد(٣٧).

وفي الصور التي رُسمت لشاهنامة اصغر في شيراز عام ٧٤٢هـ، نلاحظ تقلص نفوذ الفن الصيني لأنّ فارس وشيراز كانتا تخضعان آنذاك لحكم أُسرة اينجو المستقلة عن حكومة ايلخانيي تبريز.

صناعة الخزف أو الفخار الايرانية، متأثرة بصناعة الخزف الصينية أيضاً. فالخزفيون قد انطلقوا لايجاد تصاميم حرة وذات انحناءات كبيرة بدلاً من الطريقة السلجوقية.

وتُلاحظ في الرسومات الكائنة على الخزف الايراني في العصر الايلخاني، أزهار النيلوفر المائية التي ترمز الى الصين، لاسيما خان باليغ (= بكين) آنذاك، والسحب المتشابكة، والطيور المحلقة، وأناس يرتدون الزي المغولي. وهذا كله لدليل على تأثير فن الخزف الصيني. الألوان معظمها كانت رقيقة وشاحبة، وتشمل الأسود، والفيروزي، والارجواني، والأزرق، والتي تبدو ساحرة في القاشي الجداري.

المحراب الرائع جداً للمسجد الجامع باصفهان الذي شُيِّد بأمر اولجاتيو، شقيق وخليفة غازان (٧١٦ ـ ٧٣٦هـ)، يُعدّ بنقوش الأزهار والأشكال الهندسية بالاسلوب العربي والعبارات القرآنية في اطرافه، أحد روائع الفن المعماري ـ لاسيما الزخرفة الجصية ـ في العهد الايلخاني.

ما كادت تنجح الجهود التي بذلها العلماء الايرانيون والاسلاميون من اجل ايجاد الروح المدنية لدى ابناء المغول في العصر الايلخاني، حتى تعرض الحكم المغولي لمعارضات داخلية ادت الى تقويضه. ثم استولى تيمورلنك على ايران، وهو المغولي الذي تذكّر خرائب طوس وكسرات القاشي المتناثرة على الأرض، بالأيام المرعبة التي شن فيها غزوه الهمجي(٣٨). فهجماته الوحشية اجتاحت ايران، والهند، وسوريا، ومصر، وآسيا الصغرى، وبات هناك شعور بأنها ستقضي على ثقافة الشرق، وتحرق فنونه بنارها وبالدماء التي أراقتها. ولكن لم يستمر هذا الأمر

طويلاً، إذ سرعان ما انشبت المنية أظفارها بتيمورلنك، فانطلق ابناؤه وأحفاده لاسيما شاهرخ، وبايسنقر، والغ بيك، وسلطان حسين بايقرا ـ الذين ورثوا مدينتي هراة وسمرقند الغنيتين الآهلتين بالسكان ـ لتشييد المدارس، والمساجد، والمكتبات والمدارس الفنية، لاسيما تلك الفئة من ابناء تيمورلنك التي تحمل اسم «مغول الهند العظماء»، والذين عملوا على خلق آثار فنية كبيرة في شتى الفنون كالهندسة المعمارية، وصناعة القاشي، والرسم على الرخام، والمنمنمات.

في القرن الثامن الهجري (القرن ١٤م)، كانت الأندلس ـ وهي جزء صغير من العالم الاسلامي ـ من البلدان القليلة التي ظلّت في مأمن من التدمير والمذابح التيمورية. لكنها خرجت من أيدي المسلمين في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. ومع ذلك فقد ازدان هذا المركز الصغير للحكم الاسلامي، في السنوات الأخيرة من عمره بفنون جميلة جداً. فكانت غرناطة ـ هذه المدينة الجبلية التي يسميها العرب بالكأس الزمردية(٣٩) ـ تفتخر بقصر الحمراء الذي شيده بنو نصر. فحينما فتح محمد بن الأحمر ـ اول ملوك سلالة بني نصر او بني الأحمر ـ غرناطة عام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م، شيّد قصره على صخرة في جزء من جبل عظيم، ثم اضاف كل ملك من ملوكها أجزاء الى القصر الأصلي، ومنهم محمد الخامس الذي جعل الحمراء في صورة رائعة جداً وذلك في القرن الثامن الهجري، ولا زال قائماً الى اليوم. وكانت ابراج وأسوار الحمراء تحيط بمدينة القصبة.

كان رعايا السلطان يدخلون الى القصر من باب العدالة لرفع الشكاوى والمظالم إليه، ويجتازون خلال ذلك فناءً فيه مسجد، ثم ينتهي بهم المطاف الى بهو لمجلس السلطنة. ولا زال ذلك البهو الكثير الاسطوانات قائماً الى يومنا هذا، وتم تجديد القاشي الملون وتجصيصه.

السفراء ومرافقوهم كان يتم استقبالهم في بهو آخر أعظم من البهو الاول. وكان أمامه حوض ماء مستطيل طويل يعكس اساطين وطيقان ايوان البهو. وكانت نوافذه مغطاة بزجاج ملون، بينما كانت تتدلى قناديل بلورية معلقة بسلاسل من

السقف المزخرف المجصص. وكان ذلك البهو مفروشاً بالسجاد النفيس، وجدرانه مزدانة بالقاشي الصقيل البراق، والقوالب الجصية الذهبية والحمراء والخضراء. كان في الجزء الآخر من القصر ـ والذي كان يقيم فيه السلطان مع أسرته ـ فناء تحيط به غرف عديدة. وفي وسط ذلك الفناء فوارات وحوض حجري على ظهر اثني عشر أسداً، تجري من جهاته الأربع، أربعة انهار تعبيراً عن أنهار الجنة الأربعة، (الماء، والخمر، واللبن، والعسل). وقد تزيّن سطح الجدران المحيطة بالفناء بالألواح الكلسية الظريفة.

في هذا القصر يمكن مشاهدة أحدث وآخر إبداعات فن القرنسة الذي بدأ في ايران وانتقل منها الى آسيا الصغرى ومصر. وكانت مواده الانشائية عبارة عن الحجارة والآجر. لكنه راح يُستخدم في القرن السادس الهجري على يد الفنيين بمدينة فاس المغربية في فجوة القبة وبواسطة الجص. أي أنه اكتسب الطابع التزييني، فأخذ معماريو قصر الحمراء هذا الطابع، وجعلوه أكثر تطوراً وكمالاً. ولذلك تقول السيدة برايس: القبة المقرنسة الشبيهة بالنجمة للغرفة الجنوبية لساحة الأسود في قصر الحمراء، تختلف عن القرنسة الايرانية في انّ التقسيمات الصغيرة بمئات الأشكال المنشورية المعلقة بها، توحي للمشاهد بحالة اللا أمن، بينما توجب القرنسة الايرانية بساطة وقوة البناء، وتنقل ذلك الى المشاهد(٤٠).

تقريباً في تلك الفترة التي كان يشيَّد فيها قصر الحمراء، كانت تشيد مدرسة السلطان حسين بالقاهرة، ولكن بمعمارية مختلفة. كان لتلك المدرسة فناء رباعي، في مركزه حوض، وعلى كل جانب من جوانب الفناء الأربعة بهو ذو سقف قوسي، يتصل بالفناء عن طريق بوابة مرتفعة وعريضة.

البهو الذي باتجاه القبلة، كان أكبر من الثلاث الاخرى وبمثابة المصلّى الأصلي للقصر. ويرى بعض الفنانين انّ الأبعاد الكبرى لهذا البهو، تمثل انعكاساً لعمارة القصور الساسانية، بينما تصميمه العام، عبارة عن تصميم تركي. ذلك الجانب من مدرسة السلطان حسين الذي يواجه القبلة، يتصل بمقبرة السلطان، ويُعدّ بناؤه

المكعب وقبته، تقليداً للطراز البيزنطي.

جمال القصور الاسلامية، كان لديه تأثير كبير على المهندسين المعماريين المسيحيين في اسبانيا. فكان الملوك المسيحيون في المدن الاسبانية يستخدمون الفنيين المسلمين في البناء وفق الطراز الاسلامي. وبما انهم تطبّعوا على البيوت ذات الفناء، فقد نقلوا هذا الاسلوب الى أمريكا.

خزفيو غرناطة الذين تعلموا فن صناعة الخزف الشفاف من المصريين، كانوا يمزجون اللون الأزرق الذي يميل اليه المسلمون، باللون الذهبي، فاستعملوا هذا اللون المركب مع القاشي الجميل جداً في قصر الحمراء وبيوت الأعيان. والسلطانيات الخزفية الشفافة الجميلة في الأندلس، تركت تأثيراً كبيراً على الآنية الخزفية الايطالية في القرن الميلادي الخامس عشر.

الجزء الآخر من رصيد غرناطة الفني، تمثل في الأقمشة الحريرية والمزركشة بالذهب، والتي كانت مزدانة بالخطوط المتشابكة والأشكال الهندسية والنقوش.

تأثير الفن الصيني الذي انتقل الى غرب البلدان الاسلامية بواسطة المغول، لا ينبغي تجاهله في الآثار الفنية لمسلمي بلاد الأندلس. وكان سلاطين بني نصر يشجعون على ذلك النوع من المنمنمات الذي ظهر في غرناطة(٤١).

ورغم ما تعرضت له ايران من دمار وقتل ونهب في عهد التيموريين، فقد اتخذ تيمور من الفن طريقاً للتطور. ولا زالت بعض مباني عهد تيمور قائمة في سمرقند مثل مقبرة شاه زند. قبر تيمور في خارج تلك المقبرة، يتألف من مبنى مثمن وقبّة عالية زرقاء. وقد ازدان ظاهر ذلك المبنى بزينة بسيطة، ونقوش هندسية، وقرمد لمّاع، وعبارات بالخط الكوفي حول اسطوانة قاعدة القبة باللون الأسود والأبيض، والقبّة ذات اخاديد، ومكسوة بالقاشي الصقيل اللماع. وقد وُضع حجر أخضر غامض على قبر تيمور في داخل ذلك المبنى.

شاهرخ ابن تيمور، نقل العاصمة من سمرقند الى هراة، وانبرى لترميم الخرائب

التي أحدثها ابوه. وشيدت زوجة شاهرخ التي تسمى «جـوهر شـاد»، مسـجداً بإسمها الى جانب ضريح الامام الرضا عليه السلام، كانت قبته الفيروزية تتألق في سماء فن ذلك العصر.

في عهد شاهرخ والملوك الذين أتوا من بعده، بلغ فنّ صناعة الفسيفساء مع القاشي الصغير الصقيل الملون الذي صُنع في مشهد واصفهان، ذروته.

كما يُعدّ عصر التيموريين ـ لاسيما عهد شاهرخ وبايسنقر ـ عصراً ذهـبياً لفـن إعداد الكتب الخطية النفيسة. كما لا نظير لفن التجليد، والخط، والتصوير في هذا العصر، في العصور التالية(٤٢).

الرسامون ابتدعوا في المنمنمات اسلوباً عُرِف بمذهب هراة، ثم راح يُـقتدى بـه على مدى عدة أجيال. والمنمنمات بطريقة هراة، تختلف اختلافاً كاملاً عن تلك التي كانت بطريقة بغداد وشيراز. فالمنمنمات بالطريقة الأخيرة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، متأثرة كثيراً بالفن الصيني في العهد الايلخاني، وتولي اهتماماً أكبر نحـو المناظر وأشكال الحيوانات وتفاصيل الطبيعة. وتجلى هذا الاسلوب الجديد الجذاب في المجالس التي رسمـها الفنان البغدادي ـ جنيد ـ عام ٧٩٩هـ للمنظومة الغـرامـية خسرو وشيرين التي أنشدها النظامي. واصبحت إبداعات هذا الفنان البـغدادي مثالاً لأتباعه، ودفعتهم لرسم الرسوم الصغيرة على السجاد والقـاشي واللـباس، ضمن أرضية من الأشجار والأزهار وقد قال مؤرخ للفن انّ الايرانيين قد تعلقوا بها في أرضهم الجافة القليلة المياه(٤٣).

بعد شاهرخ، اصبح مـذهب هـراة فـعالاً. فـاستدعى بـايسنقر مـيرزا ـ ابـن شاهرخ ـ وكان اميراً محباً للفن وهادئاً، أربـعين شـخصاً مـن أفـضل الرسـامين الايـرانـيين لصـناعة مـنمنمات لمخـطوطات مكـتبته. وتُـعدّ الشـاهنامة المـعروفة بالبايسنقرية التي انتهى العمل من منمنماتها عام ٨٣٣هـ، أشهر الآثار التي ظهرت بفضل اهتمامه بهذا الفن.

كانت التصاميم في مدرسة هراة صـغيرة عـلى العكس ممـا كـان مـتداولاً في

المدرسة البغدادية، ولم تكن صور الناس في ضخامة تلك الصور التي عُرِفت بها منمنمات هذه المدرسة. وتوصل الفنانون الشيرازيون الى اسلوب جديد في عهد أتراك دولتي الخروف الأسود والخروف الأبيض، عُرف بالاسلوب التركماني.

في أواخر القرن التاسع الهجري، وُلد طفل يدعى بهزاد، وحينما كبر عمل في بلاط السلطان حسين بايقرا في هراة. ولم يمر وقت طويل حتى خلد إسمه في الرسم الايراني.

كمال الدين بهزاد، اتخذ اسلوباً جديداً انبرى فيه لوصف التفاصيل الحقيقية للحياة اليومية، فابتدع للمرة الاولى رسوماً من قبيل: سُكْر رجال البلاط، وأعمال البستانيين، ومراسم تشييع الجنازة في المقبرة، وإعداد وسائل الضيافة، وغيرها. وظهرت أروع انماط المنمنمات في بداية القرن العاشر الهجري ابان عهد طهماسب الصفوي في تبريز، وقزوين، ومشهد، والتي تميزت بأجمل طرق التلوين مع نماذج ناطقة للحياة اليومية للايرانيين(٤٤).

رسم بهزاد منمنمات رائعة لخمسة النظامي، لاسيما لليلى والمجنون. وقد اشتهر الى درجة بحيث اخذ الفنانون الآخرون يميلون لإدراج إسمه تحت آثارهم.

نلاحظ في رسومه، انه رسم الأشخاص والوجوه وقد ازدانت بالألوان الأخضر والأزرق والنارنجي والأصفر. وكان رائعاً جداً في تصوير ميادين القتال واشتهر في هذا المضمار. والميادين التي كان يرسمها، كانت جميلة وفائضة بالحركة واللون، بحيث طغى هذا الجانب على المأساة الناشئة عن القتل.

المناطق التي حكمها الاتراك العثمانيون في آسيا الصغرى، كانت مظهراً آخر من مظاهر بروز الفنون الإسلامية. فهؤلاء وبعد استقرارهم في اراضي آسيا الصغرى، انبروا لتشييد نوع آخر من المساجد يُعدّ مزيجاً من شكل المدرسة السلجوقية والكنيسة المقببة البيزنطية. والحقيقة انّ تأثير «آيا صوفيا» التي كانت كنيسة اولاً ثم اصبحت مسجداً، كان كبيراً جداً على نفسياتهم بحيث إنعكس ذلك على الكثير من المساجد التي شيدت في مدينة القسطنطينية وسائر مدن الامبراطورية العثمانية

الاخرى، منذ نهاية القرن التاسع الهجري فما بعد.

أعظم تلك المساجد وأكبرها هو مسجد السلطان أحمد الأول الذي شُيِّد خلال الفترة ١٦٠٩ ـ ١٦١٦م، والذي يبدو انّ تصميمه عين تصميم آياصوفيا ولكنه أكثر تنظيماً وذو شكل رباعي كامل. يتألف هذا المسجد من قبة أصلية تحيط بها أربعة أنصاف قباب، كما أُضيفت في زواياه الأربع، أربع قباب صغيرة الى جانب المنارات الجانبية. والسقف الشبيه بالقبة الذي يتألف من عدد من القباب وانصاف القباب الصغيرة والكبيرة، يبدو كأنّه مؤلف من عدة طبقات. ويحظى الصعود التدريجي المتوالي للقباب بمنطق رياضي ودقة هندسية، بحيث يظهر منظره الخارجي اكثر انسجاماً وأروع بكثير من آيا صوفية(٤٥).

مسجد السليمانية الذي شُيِّد بناءً على امر السلطان العثماني سليمان القانوني، ووضع تصميمه سنان باشا، يُعدّ نموذجاً آخر من نماذج فن العمارة الاسلامي. يقع حرمه تحت قبة كبيرة وعالية تحيط بها منائر أصغر. وقد مزج سنان باشا في هذا المسجد التقليد المعماري العثماني بالرسوم السلجوقية والفراغ الواقع تحت قبة هذا المسجد أكبر من الفراغ الواقع تحت قبة آيا صوفيا. والزجاج الملون للنوافذ المحيطة بالقبة لم يدع أية زاوية مظلمة.

سنان باشا الذي فرغ من تشييد مسجد السليمانية في عام ٩٦٨هـ، شيد مسجداً آخر بإسم «رستم باشا» بين اسواق وأرصفة قرن الذهب، الذي يمتاز ـ فضلاً عن معماريته الجميلة ـ بزخرفة خاصة. فالفسيفساء المزخرف ذو الألوان الأزرق والفيروزي، والبرتقالي، يكسو الجدران وأعمدة سقف المسجد. والمحراب مزين بالقاشي المزدان بصور أنواع الأزهار التي تسر الناظرين. ويبدو أنّ ما يربو على أربعين نوعاً من الزنابق قد رُسم في قاشي هذا المسجد.

خلال بناء هذا المسجد كانت صناعة الخزف والقاشي، بلغت ذروتها عند الأتراك. وأخذوا يستخدمون ـ بدلاً من الطريقة القديمة ـ القاشي المربع ذا الألوان الفاتحة والصقيلة اللماعة. وكانوا يزينون الكؤوس والصحون وقناديل المسجد

بنقوش الأزهار والنباتات.

القصر الذي بدأ السلطان محمد الفاتح بتشييده، كان في عهد سليمان القانوني بحجم مدينة صغيرة، وكان ذا ساحات أربع وعدة أبواب. وكان عرش السلطان الذهبي يقع في نهاية الساحة بعد باب السعادة، بينما يقع الجناح الداخلي من القصر خلف عرش السلطان. وكان لا يحق للضيوف الدخول الى هذا الجناح. وشيّدت في الساحة الرابعة ـوكانت مرتفعةـ بعض الشقق التي يمكن من خلالها مشاهدة البسفور وقرن الذهب.

الثوب الذي يعود للسطان بايزيد الثاني (القرن ١٠ هـ)، مزركش بزركشة شبيهة بنقوش القاشي. وكان الحرير والمخمل العثمانيان لهما زبائن في اوربا خلال القرن الثامن الهجري. كما سحر السجّاد العثماني أعين الاوربيين لاسيما الايطاليين. وكان السجاد العثماني يُحاك باسلوب وتلوين السجاد السلجوقي، عدا انّ نقوشه الهندسية أعقد وأشد تراكماً، مع استخدام الزخرفة الزهرية في الحواشي بدلاً من الكتابة الكوفية.

سجاد الأناضول، متأثر كثيراً بالنقوش المتداولة في ايران، لاسيما السجاد النفيس الذي كان يُحاك لقصور السلاطين العثمانيين، حيث كانت تُستخدم العقدة الايرانية بدلاً من العقدة التركية، كي تبدو السجادة ذات طبيعة واحدة ومخملية. وهناك نوع آخر من السجاد كان يُزيَّن بنقش المحراب، ويكثر وجوده بين سجاد قصر السلطان العثماني.

ذلك القصر الذي كان يُدعى بالـ «سراي»، كان قد تحول الى مركز للمهنيين والفنانين الذين كان يُلاحَظ بينهم الخطاطون البارعون. وكانت فنونهم تتجلى غالباً في الطغراءات التي تعلو أوامر السلطان العثماني.

كان سليمان القانوني قد أمر بصناعة منمنمات جميلة لمخطوطات مكتبته. ويُلاحَظ فيها تأثير الرسامين والمنمنمين الايرانيين بشكل واضح. وكان أحد هؤلاء العاملين في بلاط سليمان القانوني، ويدعى «عثمان»، قد رسم منمنمات جزءين من تاريخ

حروب السلطان سليمان.

حينما قبض اسماعيل الصفوي على زمام الامور في عام ٩٠٧هـ، ظهر حكم وطني في ايران. وأمضى إسماعيل معظم اوقاته لاخماد التمردات الداخلية والجهاد من أجل جعل المذهب الشيعي مذهباً رسمياً. غير انّ ابنه «طهماسب» الذي خلف أباه وهو شاب، كان يميل نحو الفن لاسيما الرسم، والخط. وبما انه كان يهوى ركوب الحمير أيضاً، فقد قال الشاعر المعروف بـ«بوق العشق» في وصف زمانه: لقد ترقّى بدون تكلف: الكاتب، والرسام، والقزويني، والحمار!

إثنان من الفنانين الايرانيين المعروفين ـوهما بهزاد، وسلطان محمد نغارغرـ عاصرا هذا الملك الصفوي. قدم بهزاد في عهد الاوزبك من هراة الى تبريز في أيام اسماعيل الصفوي، فتولى منصب امين المكتبة السلطانية ورئيس الخطاطين والمجلدين.

بفعل منافسة الشاه إسماعيل الصفوي لبايسنقر الذي أعدّ نسخة ثمينة للشاهنامة وقد زيّنها بالصور والمنمنمات، أمر بإعداد شاهنامة طهماسبية ذات صور ومنمنمات عالية(٤٦). وتمّ ايضاً إعداد نسخة نفيسة من منظومات الشاعر نظامي الخمس لطهماسب. والأشخاص الذين ظهروا في منمنمات هذه النسخة، ذوو أجسام نحيفة ويرتدون أثواباً بلاطية فاخرةً وعلى رؤوسهم العمائم بالطريقة الصفوية.

أُعدت نسخة اخرى من أشعار نظامي للمكتبة السلطانية، ساهم في اعدادها سلطان محمد نغارغر ـصديق طهماسبـ من خلال رسم منمنمة سباحة شيرين في بركة ماء. وقد نهج سلطان محمد نهجاً قديماً في تصوير العاشقين خسرو وشيرين، غير انّ تصويره للطبيعة التي حولها، يحمل طابع التجديد.

في هذا العصر، حظي تجليد الكتب بظرافة فنية خاصة. وكان الرسامون يرسمون على غلاف الكتب الأزهار والطيور والمناظر الطبيعية من خلال استخدام العبارات الفارسية. وكان التجليد بالجلود في العصر الصفوي ـلاسيما في عهد طهماسبـ متأثراً بفن فناني هراة(٤٧). ويبدو انّ المصممين لتصاميم غلاف الكتب،

هم أنفسهم الذين خلقوا تصاميم السجاد.

من الواضح انّ صناعة السجاد كانت متداولة في الشرق الأدنى ـ لاسيما ايران ـ منذ القرن الخامس قبل الميلاد. فنفوذ الماء الى داخل قبر أحد ملوك القرن الخامس قبل الميلاد في سيبريا الجنوبية وتحويله الى جليد أبدي، استطاع الحفاظ على سجادة صوفية طولها متران وعرضها ١٨٣ سم بشكل إعجازي. فالحصول على هذا الأثر الموغل في القدم في مثل هذا المكان النائي لدليل واضح على انّ السجاد الايراني كان يُصدَّر الى أقصى البقاع كبضاعة نفيسة وقيّمة(٤٨).

مع هذا كله، سادت حياكة شتى انواع السجاد بأعداد وفيرة وبطريقة متتالية، منذ القرن السابع الهجري، وتم الحصول على مجاميع كاملة منها في المساجد السلجوقية الكبيرة في قونية وسائر المدن الاخرى.

التطور في حياكة السجاد الايراني، حدث حينما استخدم حائكو السجاد في البلاد الصفوي، نفس التركيب العام للنسخ الخطية والذي كان عبارة عن اترجة كبيرة في المركز مع اربعة ارباع إترجات في زوايا السجادة الأربع. وتلاحظ اربع مجاميع متميزة من النقوش الطومارية والإسليمية المتراكبة، حيث يحصل من تراكبها وانعكاساتها المتشابكة، تصميم دقيق متراكم.

تلوين السجاد أصبح غنياً منذ ذلك الحين ومن خلال ايجاد تضاد رائع بين الأترجة وألوان الخلفية والحاشية. فأخذت تضاف تدريجياً هياكل الناس والملائكة ومشاهد من صيد الشاه ومجالس منظومات النظامي الغرامية، الى متن السجادة أو الى داخل اترجات الحاشية.

الأمر الجدير بالذكر هو انّ هذه النقوش والنقوش المتناثرة والاسليمية ذات الأزهار الكثيرة، المستخدمة في زركشة السجاد، مستلهمة جميعاً من الطبيعة.

يقال انّ «طهماسب» شيّد في بلاطه مصنعاً للسجاد، وكان ذا رغبة في وضع تصاميمه. وقد حيكت في العصر الصفوي أجود أنواع السجاد الايراني لإهدائه الى

المساجد والمقابر والمراكز المقدسة. ومنها سجادة لا زالت باقية الى اليوم، أُهديت لمقبرة الشيخ صفي، وتقول كريستين برايس التي رأتها انّ أرضيتها الزرقاء الغامقة اشبه بجنة الفردوس، ذات أزهار وأغصان متشابكة وقد ظهرت فيما بينهـا اترجة ذهبية كبيرة تحيط بها اترجات أصغر. وفي كل جانب منها قنديل مسجدي يعبّر عن الحالة القدسية للسجادة. وحواشي تلك السجادة ذات ارضية زرقاء غامقة مع تصاميم عربية حمراء وخضراء وصفراء.

هذه السجادة او تصميمها، من عمل مقصود الكاشاني. وتم الانتهاء من حياكتها في عام ٩٤٦هـ (١٥٤٠م)، وتوجد حالياً في متحف لندن(٤٩).

سجاد العصر الصفوي كان معظمه يُحاك من الصوف. اما في عهد الشاه عباس الكبير، فقد كان يحاك في بعض الأحيان من الحرير، وقد يُزركش احياناً بالأشرطة الذهبية والفضية، التي كانت تزيد من تشعشع الألوان.

كانت معظم النقوش عبارة عن اراضي صيد او اترجات، وقد يُمزج بين هذين الاثنين، وهذا ما يلاحظ في جزء من سجادة حريرية ينبغي ان تكون من صنع مدينة اردبيل.

ناحية القفقاس استعارت بعض نقوش السجاد الايراني واستخدمتها في تصاميم تظهر فيها أشكال الأزهار والنباتات مع الحيوانات، وعُرِف أحد تلك التصاميم بنقش التنّين.

انتشرت حياكة السجاد في مصر، وأسبانيا، وآسيا الوسطى بعد ايران والقفقاس، لكنها لم تحظ بأهمية كبيرة. وكان هناك إقبال على الأقمشة الايرانية الحريرية والمطرزة بالخيوط الذهبية في العصر الصفوي من قبل الاوربيين. وكانت ارضية تلك التصاميم عبارة عن ازهار غالباً وحيوانات او اناس في بعض الأحيان(٥٠).

يتميز الشاه عباس الكبير عن سائر الملوك الصفويين. فقد بلغ بالامبراطورية

الصفوية الذروة في الازدهار، ومع ما كان يتمتع به من شجاعة لا نظير لها، كان يحب الفن ويشجع عليه، بل انّ مدينة اصفهان قد صُنعت على يديه. فالميادين، والمساجد، والقصور، والأسواق، والحدائق التي أوجدها في اصفهان الجديدة (الى الجنوب الغربي من اصفهان القديمة)، هي التي جعلت من اصفهان، نصف العالم. ولم تكن قبل ذلك سوى مجموعة من الأبنية المؤلفة من مراكز دينية، وتربوية، واجتماعية، او موقوفات خيرية تأسست بجهود الحكام المغول.

ويبدو أنّ المغول كانوا يشيدون تلك المباني بدون اعتماد نظام خاص، فكانوا يبنون في اي موضع من المدينة يرونه مناسباً لهم، ولم يبق من تلك المباني شيء في يومنا هذا.

اما في عهد الشاه عباس فقد أُعدّت خريطة منطقية للأعمال العمرانية في المدينة. فتأسس في بادئ الأمر ميدان كبير بإسم «ميدان نقش جهان» ـ اي ميدان نقش العالم ـ ثم شيد في كل ضلع من أضلاعه الأربع مبنى ضخم، بحيث يظهر التصميم العام انعكاساً لمبنى ذي أربعة أواوين كبيرة جداً، وهو ما لا سابقة له في فن العمارة الايراني منذ القدم والى ذلك اليوم.

المباني الأربعة الرئيسة كانت: مسجد الشاه، ومسجد الشيخ لطف الله، ومدخل سوق القيصرية، وعمارة عالي قابو(٥١).

ميدان الشاه الذي يقع في قلب المدينة ويبلغ طوله نحو ٥٠٠م، كان سوقاً، كما كان ميداناً للعبة الكرة والصولجان، ورمي السهام. يحيط بأطراف الميدان مبنى مؤلف من طابقين: الطابق الأسفل عبارة عن حوانيت كان يعمل فيها الحدادون، والنحاتون، والحرفيون.

في الجانب الشرقي من الميدان، يقع مسجد الشيخ لطف الله (١٠١٢هـ/١٦٠٣م) وهو مسجد جميل يتميز بفن معماري بسيط وأخاذ. كما انّ القاشي المستخدم في حرم المسجد وداخل القبة، لا يصل الى روعته القاشي الصقيل المستخدم في المباني المماثلة.

النقش الخارجي للقبة عبارة عن زخرفة زهرية على أرضية صفراء برتقالية. وكتابات القبة مكتوبة من الداخل بالخط العربي وبلون ابيض على أرضية زرقاء غامقة.

مسجد الشاه بإصفهان أكبر من مسجد الشيخ لطف الله ولديه فناء في الوسط، وعظمة هذا المسجد تملأ العين.

في الجانب الغربي من الميدان يقع قصر عالي قابو المؤلف من ستة طوابق. في الطابق الرابع منه ايوان كثير الأعمدة لجلوس الشاه ورؤية الألعاب والاحتفالات، ولسقف الغرف الواح كلسية ذات نقوش حمراء وزرقاء. وفي ظهر هذا القصر يقع المبنى المعروف بـ «چهل ستون» ـاي الأعمدة الأربعون ـ والذي يتميز بجمال وهيبة خاصتين. كما أحدث الشاه عباس في مركز المدينة شارعاً عريضاً ساحراً يدعى «چهار باغ» ـأي البساتين الأربعة ـ مع عدة صفوف من أشجار الدلب والتي تنتهي بجسر «سي وسه پل» ـاي الثلاثة والثلاثون جسراً ـ أو جسر «الله ورديخان».

لربما لـ «جانسن»[١] الحق في أن يعتبر مطلع القرن الحادي عشر الهجري / النصف الاول من القرن السابع عشر الميلادي، آخر مراحل ازدهار النبوغ الاسلامي في عالم العمارة، إذ في تلك البرهة الزمنية ظهرت ثلاث روائع فنية في العالم الإسلامي: مجموعة أبنية ميدان الشاه باصفهان في ايران، وضريح تاج محل في الهند، ومسجد السلطان أحمد الأول في الدولة العثمانية(٥٢).

في نهاية عهد طهماسب الصفوي، انصرف فنانو المنمنمات نحو الرسوم الصغيرة المفردة وتصوير مشاهد من حياة الشعراء والقرويين ورجال الدين ورجال البلاط، بدلاً من مشاهد الحياة الارستقراطية الموسعة وتصوير كتب الشاه ورجال البلاط الثمينة، كي يُتاح لهم وضعها في مجموعة واحدة مع نماذج خطوط كبار الخطاطين.

---

(1) Jansen

وتم في هذه الآثار اقتباس وجه واحد او اثنين، من بين التراكيب القديمة السابقة، ورسم هيكل الانسان أكبر مما كان متداولاً في الرسوم السابقة.

سادت في اصفهان ابان عهد الشاه عباس الصفوي، رسوم واحد او اثنين من الرسامين البارزين، وحظيت هذه الرسوم باهتمام العامة. وعُدّ «آقا رضا»، و «رضا عباسي» رائدين لهذا الاسلوب الفني. ويُعدّ «رضا عباسي» أشهر فناني هذا الاسلوب، حيث يُحسب على بلاط الشاه عباس. وسرعان ما اصبحت أعماله مثالاً للفنانين المعاصرين له والذين أتوا من بعده في الرسوم على الجدران والقاشي. وترجع اليه الكثير من الآثار الجدارية على طيقان «چهار باغ» اصفهان.

«معين مصور»، فنان شهير آخر ظهر في الربع الأول من القرن الحادي عشر الهجري، واشتهر بشكل خاص في تصويره للمواضيع الاسطورية والتاريخية. ومع ذلك وكما يقول «شاردن» توفي الشاه عباس، وتوقفت ايران الصفوية عن التقدم، غير انّ الفكر والفن الايرانيين اللذين انتشرا الى غرب ايران وشرقها، استمرا في حياتهما(٥٣).

في الهند، وضع «بابر ميرزا» ـحفيد تيمورلنك ـ حجر الأساس لإمبراطورية عظيمة. وبما انّه كان يتميز بروح القتال وحبّ الفن، فقد حمل معه الى الهند أحلام مباني سمرقند العظيمة والفنون الجميلة في عصر أبناء تيمور، فظهر عن ذلك اسلوب جديد يعرف بالاسلوب المغولي الهندي.

ورغم انّ مؤسس سلالة المغول الامبراطورية في الهند، لم يكن لديه الوقت الكافي من اجل الاشتغال بالفن، إلّا انه جمع بعض آثار مدرسة هراة لاسيما أعمال بهزاد.

ابنه همايون الذي ورث عن ابيه حب الفن، إنكسر عام ٩٥١هـ أمام شيرشاه الأفغاني، فاضطر للهرب الى ايران والاحتماء بالبلاط الصفوي. فوفرت له إقامته لمدة عام واحد في ايران، فرصة التعرف على أرباب الفن. وحينما عاد الى الهند اصطحب معه بعض هؤلاء الفنانين، الأمر الذي أدى الى عودة الحياة الثقافية

والفنية الى الهند.

والحقيقة هي انّ اسلوب الرسم المغولي في الهند، انبثق من قلب ذلك الامتزاج للرسمين الايراني والهندي. فكان «مير سيد علي التبريزي» و «عبد الصمد الشيرازي»، من الرسامين الذين رسموا الكثير من المشاهد لقصة «الأمير حمزة» بمعاضدة الرسامين الهنود، فأصبحا مؤسسين للمدرسة المغولية الهندية.

هناك استنساخ في «اغرة» لقصة «الأمير حمزة» يضم ١٤٠٠ منمنمة لمير سيد علي وخمسين رساماً هندياً، يتألف من ١٢ جزءاً حيث استمر العمل به حتى عهد أكبر ابن همايون(٥٤).

يعد «أكبر» من اعاظم ملوك الهند المغول، وكان يميل للفن المعماري كثيراً. والمشاهد الكثيرة التي رُسمت للـ«اكبر نامه»، تكشف عن بعض سجاياه الاخلاقية. وشيَّد في «اغرة» و «فتحبور سيكري» العديد من القباب والقصور.

مسجد فتحبور سيكري ومدخله الجنوبي الذي يُدعى «البوابة العليا»، هما مزيج من المعمارية الايرانية والهندية، إلّا انّ قصور فتحبور سيكري، يطغى عليها الاسلوب الهندي.

بأمر منه تم تشييد دار لزوجته المسيحية مريم، ذات فناء في الوسط، والى جانبها برج عال.

ولم يمكث «اكبر» في فتحبور، وتُركت تلك القصور وتهدمت. وتوفي عام ١٠١٤هـ وخلفه ولده «جهانكير»، الذي ازدهر في عهده فن حياكة السجاد الذي حمله همايون معه من ايران مع عدة حائكين مهرة، رغم انه كان يختلف قليلاً عن الاسلوب الايراني.

كان «جهانكير» يميل نحو الرسم والنمنمة كثيراً. واستمر هذا الازدهار في فن الرسم. وحينما أمسك «شاه جهان» بزمام الامور في عام ١٠٣٨هـ، كان الرسم قد تطور كثيراً. ومع ذلك كان يميل أكثر نحو الفن المعماري. فبأمر منه تم تشييد بناء

«تاج محل» الجميل الفخم كضريح لزوجته «ارجمند بانو بيكم». وكان طراز هذا البناء متأثراً بالفن المعماري الايراني في عهد تيمورلنك، ولكن مع اتسامه بالظرافة التي تميز المرأة عن الرجل.

تاج محل الذي يُعدّ من أروع الآثار الفنية في المعمارية العالمية، مشيّد، الى جانب نهر جمنا في «اغرة»، من الرخام الأبيض، وفي بستان، بالطريقة الايرانية. ويقوم القبر على قاعدة رخامية وفي جوانبه الأربعة، أربع منائر، وتنتهي كل منارة من الأعلى بقبة. وفي زوايا سقف الضريح الأربع، هناك أربع قباب أكبر من قباب المنائر، وفي وسطها القبة الاصلية للضريح التي هي أكبر من جميع القباب الاخرى، والتي تتميز بشكل وتصميم ايرانيين. تبدأ اسطوانية في القاعدة ثم يبدأ انحناء خفيف يتدرج الى ان ينتهي عند قمتها. وعلى جانبي هذا الضريح، شُيِّد مبنيان، أحدهما مسجد، والآخر -ويدعى بالقرينة- عبارة عن موضع لاستقبال زوار الضريح. ورغم انّ «شاه جهان» شيد هذا الضريح لزوجته إلّا انه دُفن فيه أيضاً الى جانبها.

بموت شاه جهان ومجيئ «اورنك زيب»، انتهى عمر الفنون الجميلة الهندية ايضاً، وكذلك عمر هذه السلالة. فايران في نهاية العصر الصفوي، والهند في نهاية عصر مغول الهند العظماء، خاضتا غمار حروب وصراعات داخلية، وهبّ نادر الذي كان مقاتلاً من قبيلة «افشار» لوضع نهاية لحالة الاحتضار الطويلة التي عانت منها هاتان الدولتان.

كانت الامبراطورية العثمانية تتميز آنذاك بهدوء نسبي. ومعروف أنّ السلطان أحمد الثالث -سلطان الدولة العثمانية آنذاك- كان يتجول بطمأنينة في حديقته الممتلئة بالشقائق حين سقوط الدولتين الصفوية والمغولية الهندية. وليس عبثاً ان يدعوه الظرفاء. بالسلطان العاشق للشقائق.

وكان السلطان احمد مغرماً بالولائم والحفلات ايضاً، ولذلك جُمعت منمنمات

فناني عصره ـمثل «ليفيني[1]» ـ والتي تزيد عن مائة، في كتاب من جزءين يحمل عنوان «كتاب الحفلات»، لشاعر تركي.

حين دخول الطباعة الى اسطنبول في عـام ١١٤٠هـ/١٧٢٧م، انـصرم عـهد استنساخ وتصوير النسخ والكتب، وأقبل الرسامون الاتراك على الرسم بالأصباغ والزيوت، وخبا بريق الفنون الاسلامية السابقة كفنّ الخزف والقيشاني والتي كانت مزدهرة في القرن العاشر الهجري، بنفس مستوى تأثير الحضارة الاوربـية عـلى الدولة العثمانية منذ نهاية عهد السلطان أحمد الثالث الذي كان من إفرازاتـه رواج القبعة الغربية، وتشييد القصور نصف الاوربية بدلاً من المساجد.

انّ تلك الفنون لم تمت دفعة واحدة واستطاعت بعض الفنون الاخرى كصياغة الجواهر والحلي، والتطريز، ان تستمر في حياتها حتى اواسط القرن الثامن عـشر الميلادي. وما يعجب الاوربيون من فـن الأتـراك، السـجاد الذي يحـمل «نـقش المحراب» المحاك في الأناضول والقفقاس والمزيّن بمناظر الأشجار والأزهار الرائعة، ونوع آخر عبارة عن سجاد ايراني يحاك في المناطق الحدودية يحمل نقش بستان مؤلف من أربعة أقسام، في كل قسم منه نقوش للأوراد والأشجار.

سعت ايران في العصر القاجاري لاستعادة مكانتها الفنية التي كانت لديهـا في العصر الصفوي، لكنها لم تنجح في ذلك. فلم يكن لديها فن حياكة السجاد الذي كانت عليه في أيام الدولة الصفوية. فالحرفيون والصناعيون احتفظوا بمواقعهم في مجال الحرفة والفن، ولكنهم كانوا عاجزين عن خلق روائع فنية.

بعض المـدن الايرانية لاسيما اصفهان، كانت تسمع اصوات مطارق النـحاسين وصاغة الفضة على الآنية النحاسية والفضية، وتشتهر في خلق الأعمال العجيبة في مجال النحت، والسجاد المزركش، والستائر المزخرفة.

في هذا العصر، كانت شيراز مدينة الرسم والنمنمة والصـناعات الخـزفية. وفي

---

(1) Leveni.

رسوم ومنمنمات القرن الثالث عشر الهجري والتي ينفرد معظمها بتصوير مشاهد الشاهنامة، أدام بعض الرسامين غير المعروفين كثيراً اسلوب القدماء، ثم أثّر الاسلوب الغربي على رسم الايرانيين الذين كانوا قد ذهبوا الى ايطاليا تدريجياً، وأعدَّ هذا الاسلوب رسامي عهد فتح علي شاه، لرسم صور كبيرة لهذا الشاه على قماش القنّب بلون زيتي.

هذا الافول العام في الفن الاسلامي كان بالامكان ملاحظته في جميع البلاد الاسلامية. ورغم حالة الانحطاط التي شملت الكثير من الفنون في العصر القاجاري، غير انّ ثلاثة أنماط من الخطوط بلغت ذروة ازدهارها في هذا العصر وهي: النستعليق، والنستعليق المائل، والنسخي. وفي هذه المرحلة بالذات ظهر الرسم مستقلاً عن الكتاب، وتبلور كمذهب ايراني(٥٥).

ب ـ علم الموسيق

في العصر العباسي وتزامناً مع ازدهار حركة الترجمة، تُرجمت الكتب الموسيقية لايران والهند واليونان، وسعى الخلفاء العباسيون في إشاعة وتطوير فن الموسيق. واستعان هؤلاء من أجل بلوغ هذا الهدف بالعلماء والأدباء الذين تقوم آثارهم الموسيقية على أساس علمي. وكان سهم العلماء الايرانيين في توسيع علم الموسيق خلال هذه الدورة كبيراً وواضحاً. فأولئك الذين كانت لديهم معرفة كاملة باللغات السائدة في العهد الساساني، ترجموا الآثار المكتوبة حول الموسيق والمتعلقة بالعصر الساساني الى اللغة العربية، وألّفوا أيضاً كتباً قيمة في شرح وتطوير الموسيق العلمية وإكمال الآلات الموسيقية.

أشهر علماء الموسيق في العصر العباسي هم: ابراهيم بن ماهان المعروف بالموصلي (١٢٥ ـ ١٨٨هـ) واسحاق الموصلي بن ابراهيم (١٥٠ ـ ٢٣٥هـ)، وابو الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب، المعروف بالبصري، ومنصور زلزل، والفارابي (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ) مؤلف «كتاب الموسيق الكبير» وهو كتاب قيّم في الموسيق، وابو

الفرج الاصفهاني صاحب كتاب «الأغاني» المعروف في الموسيقى.

وفيما يلي استعراض سريع لآثار وابداعات هؤلاء العلماء في الموسيقى:

ابراهيم بن ماهان الموصلي (١٢٥ ـ ١٨٨هـ): ابوه ماهان من فلاحي ارجان في اقليم فارس الايراني. هاجر من فارس الى الكوفة، وصاهر اسرة ايرانية أصيلة فوُلد له ابراهيم. فكانت لدى ابراهيم رغبة كبيرة في علم الموسيقى، فترك الكوفة خلافاً لرغبة اسرته وذهب الى الموصل فأقام فيها بعض الوقت ولذلك اشتهر عند اصدقائه بالموصلي. انطلق بعد ذلك الى الري لتلقي مزيداً من المعرفة في حقل الموسيقى، فتتلمذ على كبار رجال الموسيقى الايرانيين مثل جوانويه الزرادشتي، وسرعان ما اشتهر وبلغت شهرته بلاط المهدي العباسي.

دخل ابراهيم الى بلاط المهدي العباسي وحظي عنده وعند ولده هارون الرشيد بمنزلة خاصة. فكان لا نظير له في الغناء بألحان فارسية وعربية والعزف على العود. ولذلك كان يُعدّ المؤسس للموسيقى العربية في العراق. واستطاع صياغة الكثير من الألحان والايقاعات للأشعار العربية على أساس الموسيقى الايرانية. تتلمذ عليه معظم مغنيي وموسيقيي بغداد والبلاط، لاسيما كبار الموسيقيين مثل اسحاق الموصلي(٥٦).

اسحاق الموصلي: هو ابن ابراهيم الموصلي، ولد بالري في ١٥٠هـ وتعلم اصول وقواعد علم الموسيقى على أبيه وخاله منصور زلزل. وقد بلغ في عصره مقاماً في الموسيقى لا نظير له، حتى قال صاحب الأغاني انّ لحن ماهور الضربي، من إبداعاته في علم الموسيقى. ويقول ابو الفرج الاصفهاني أيضاً انّ اسحاق الموصلي جعل الموسيقى تحت نظام خاص، وأورد في كتاب يحتوي جميع تصانيفه الأنغام الموسيقية التي صنعها، وبوّبها من حيث الوزن. ويعتبره ابن خلكان أوحداً في علم الفنّ والموسيقىٰ في العصر الاسلامي. وتُنسب اليه آثار مؤلفة في الموسيقى مثل: الأغاني الكبير، النغم؛ الايقاع؛ أغاني معبد؛ كتاب الرقص. وهي كتب لم تصل الينا.

وأثمرت جهوده عن إكمال مختلف المقامات بدأ بالايقاع النديّ وانتهاء بالجهير، وطوّر مقامات الموسيقى الايرانية باستخدام قواعد وأصول الموسيقى اليونانية والتصرف والإبداع، مع انتخاب أسهل الطرق.

عاصر الموصلي كلاً من هارون الرشيد، والمأمون، والمعتصم، والواثق، ونال المقام الأول في علم الموسيقى في بلاطهم. واشتهر من بعده ابنه حماد في الموسيقى التي تعلمها على ابيه(٥٧).

أبو الحسن علي بن نافع: الملقب بزرياب، والمعروف بالبصري، ايراني الأصل، ومن تلامذة إسحاق الموصلي، وقد بلغ استعداده وموهبته في تعلم علم الموسيقى درجة بحيث شغل في بلاط هارون الرشيد موقع المنافس لاسحاق الموصلي. وكان يُعدّ استاذ البربط والتلحين والألحان. وتميزت إبداعاته، في مجال «البربط»، وهي الآلة الموسيقية الايرانية. فقد اضاف وتراً الى أوتارها الأربعة، واستخدم مخلب العقاب ومعي شبلٍ ملتوٍ في صناعة بربط جديد ذي ايقاع افضل من البربط القديم. وبفعل الضغوط التي كان يوجهها اليه اسحاق الموصلي الذي لم يطق تعاظم مكانة زرياب، غادر زرياب بغداد متوجهاً الى تونس، ومنها الى الأندلس وقرطبة عاصمة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن. وكان الاخير قد سمع بزرياب، لذلك دعاه الى بلاطه ووفّر له جميع وسائل الراحة والتطور. فوجد زرياب الفرصة مؤاتية لتأسيس مدرسة للموسيقى الايرانية الاسبانية. واشتهرت هذه المدرسة في اسبانيا كثيراً، وأثّرت من هناك على ثقافة بلدان شمال أفريقيا وحتى الدول الاوربية.

وضع زرياب في مدرسته اصول وقواعد جديدة لتعليم فن الموسيقى. ولا زالت هذه الاصول سائدة في المدارس الموسيقية الغربية العليا. كمثال على ذلك: من أجل ان يمتحن زرياب استعداد المتقدم، يطلب منه ان ينام على وسادة مدورة يُطْلَق عليها إسم «مسوارة» ثم يغني وهو في تلك الحالة بأعلى صوته، فإذا كان ضعيفاً، يطلب منه أنْ يفكّ عمامته ويلفها حول وسطه، فإذا لم يفتح فمه بالمقدار الكافي أو اذا

تلعثم في كلامه، يأمره أن يضع قطعة خشبية يبلغ طولها عدة سنتيمترات في فمه على مدى يوم كامل من أجل ان تنفتح فكاه. ثم يطلب منه بعد هذا التمرين ان يغني بأعلى صوته ويمدّه، فإذا كان صوته صافياً ومجلجلاً، يوافق عليه للتلمذة على يديه. وهذا هو ذات الاسلوب الشائع في الغرب، والذي سرى اليه من المدرسة الأسبانية التي اسسها زرياب(٥٨).

منصور زلزل: موسيقي ايراني شهير في العصر العباسي. وكان استاذاً في الغناء، ويقلّ نظيره في العزف على البربط (العود). ويقول الجاحظ فيه انّ اصابعه في العزف، افضل الأصابع التي خلقها الله. فلو لامست هذه الأصابع العود، وسمعها الأحنف المشهور بالوقار، لما تمالك نفسه وطرب لها. ويقول ابو الفرج الاصفهاني بأنه اول من صنع البرابط الشبيهة بالشبوط.

كان هذا الموسيقي، خيّراً، ونبيلاً، ومحباً للجار، ومعيناً للفقراء. اسس في بغداد مخازن للماء وأوقفها، وقد عُرِفت بإسمه(٥٩).

ابو نصر محمد بن محمد الفارابي (٢٥٩ أو ٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ): فيلسوف ورياضي وموسيقي ايراني كبير. ألّف العديد من الكتب القيمة في الموسيقى التي منها: المدخل الى صناعة الموسيقى، وكلام في الموسيقى، واحصاء الايقاع، وكتاب في النقرة مضافاً الى الايقاع، ورسالة المقالات التي فُقد جزء منها. غير انّ أهم مؤلفاته في الموسيقى: إحصاء العلوم؛ كتاب الموسيقى الكبير.

احصاء العلوم، كتاب يتألف من عدة فصول ويرتبط بعلوم العدد، والهندسة، والمناظر، والموسيقى، والطبيعيات، والالهيات، والمنطق، واللغة والنحو وما الى ذلك.

في الفصل الثالث يبحث الفارابي في الموسيقى بحثاً دقيقاً. ويعتقد المستشرق والموسيقي الانجليزي «فارمر» أنّ مقدمة احصاء العلوم إذا لم تكن أجمع وأكمل في الموسيقى من كتابات أرسطو فإنها في مستواها. ولذلك يُعتبر الفارابي من أعظم مؤلفي كتب الموسيقى في القرون الوسطى.

كتاب الموسيقى الكبير، يُعَدّ أوسع كتب الفارابي، وأعظم مصنف في الموسيقى أُلِّف في الشرق. يتألف هذا الكتاب من جزءين: الجزء الأول مفصَّل، والجزء الثاني موجز. وينظر هذا الأثر الى الموسيقى والاصول والقواعد الفيزياوية الخاصة بها، وقوانين الضرب، والنسب الرياضية للأصوات، من زاوية عملية تماماً. وهو في الحقيقة نقد لعلم الموسيقى عند اليونانيين، حيث يتحدث عن عيوب وأخطاء الموسيقى اليونانية ويحل مجهولاتها.

الفارابي هو أول من ادخل التناغم الصوتي الى الموسيقى الايرانية، ثم بحثه ابن سينا من بعده.

كتاب الموسيقى الكبير للفارابي، تحول الى أهم مراجع للدراسات الفنية العلمية خلال القرون التي أعقبت الفارابي وكانت مكانته في علم الموسيقى عظيمة جداً حتى لُقِّب بأبي الموسيقى الايرانية، بل موسيقى العالم الاسلامي.

كانت كتبه الموسيقية تُدرَّس في ايران وسائر البلاد الاسلامية وينتفع بها العلماء المسلمون. ويقول «فارمر» في إبداعات الفارابي: «كتابات الفارابي كشفت عن أنّ هذا العالم كان قد قطع أشواطاً بعيدة في فن الموسيقى الايرانية، وكتب في كتاب «الموسيقى الكبير» شرحاً حول الطنبور الخراساني يدلل على انّ له مكانة موسيقية رفيعة في ايران. فكان ينبعث من دساتينه ايقاع يعتقد «السير هيوبرت بري» ـ الموسيقي الانجليزي الكبير ـ انه اكمل ايقاع ظهر حتى هذا اليوم».

كانت لديه دراسة دقيقة حول نغمتي «وسطى زلزل» و «وسطى الفرس»، وحصل على فواصلها. ومنذ أيام هذا المفكر الكبير، قامت موسيقى ايران والعرب من حيث تنظيم الآلات الموسيقية على قاعدة رصينة منبثقة من تقاليد الموسيقى الايرانية(٦٠).

ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ): فضلاً عن آثاره القيمة في الطب، والفلسفة، والمنطق، لديه في الموسيقى آثار أيضاً. وقد أفرد باباً في كتاب «الشفاء» يحمل عنوان «الفن»

للتحدث عن الموسيقى. ويتألف من ٦ مقالات او مباحث، حيث يتألف كل مبحث من عدة فصول. وانبرى ابن سينا لشرح عشرين مقطوعة من الألحان الضربية التي تعد من تراث العصر الساساني وتُدعى بالـ «دستانات». ويؤكد خلال ذلك على انّ الدستانات كانت سائدة في الأندلس.

ويُعد ابن سينا أول من وصل الينا منه بعد الاسلام كتاب في الموسيقى مترجم الى اللغة الفارسية. فقد قام تلميذه ابو عبيد الجوزجاني بترجمة كتاب «النجاة» الى الفارسية وأطلق عليه إسم «دانشنامه علائي» اي الموسوعة العلائية. ويتحدث ابن سينا في هذا الكتاب عن دراسته لآلة الرباب، والفواصل التي كانت سائدة في ايران القديمة ثم لفّها النسيان، وكيف انه هبّ لإحيائها.

كتابات ابن سينا في الموسيقى، تحظى بأهمية اولى من حيث الاسلوبية. وتفيد بعض آثاره لاسيما «جوامع علم الموسيقى» انه كان يتفادى نقل المواضيع المزيجة بالخيال، والأساطير. والامتياز الآخر لآثار ابن سينا هو الحسابات الدقيقة التي استخدمها في اثره القيّم «الجوامع»، والتي اعتبر فيها الجانبين النظري والعملي للموسيقى، علماً دقيقاً. لذلك لو قيل بأنّ ما أورده في أبعاد ونسب الموسيقى، أو دقته في بيان التعاريف الموسيقية الأساسية، امر لا نظير له او منقطع النظير، لما كان ذلك مبالغة. أضف الى ذلك انه اولى اهتماماً خاصاً الى موضوع موسيقى الشعر والمقارنة بين فني الموسيقى والشعر. ويُسمي «فارمر» ابن سينا بالمنظّر الكبير، ويميزه عن غيره بتناوله لجوانب الموسيقى العملية في القرن الخامس الهجري(٦١).

رسائل اخوان الصفا: تبحث الموسيقى كأحد فروع الرياضيات الأربعة (الهيئة، والحساب، والعدد، والموسيقى)، طبقاً للتصنيف الذي كان متداولاً في الماضي البعيد. وأهم خصوصيات رسالة الموسيقى لاخوان الصفا، الاهتمام بالأبعاد المعنوية للموسيقى والدور الذي بإمكان هذا الفن ان يلعبه في إثارة الحالات الروحانية وبعث النشاط المعنوي لدى الانسان.

ويستعين اخوان الصفا بحكاية الفارابي في البرهنة على صحة رأيهم، وهي انه كان في مجلس سيف الدولة الحمداني (٣٣٣ ـ ٣٥٦هـ) بحلب، فعزف لحناً جعل جميع من في ذلك المجلس يضحك، ثم عزف لحناً آخر فأبكاهم جميعاً، ثم عزف لحناً ثالثاً فأنامهم جميعاً.

اخوان الصفا يعتبرون الموسيقى أداة لايقاظ نفس الانسان من نوم الغفلة، وأنها إذا ما حُرِّمت في بعض الشرائع فلأنّ الناس يتخذون منها وسيلة للعب واللهو، خلافاً لرأي الحكماء.

وبما أنّ اخوان الصفا يمزجون بين الدين والفلسفة، فقد انتهزوا في رسائلهم كل فرصة لبلوغ هذا الهدف. وعليه، إذا ظهر فصل «أحكام الكلام» في رسالة الموسيقى، غير مرتبط كثيراً بالموسيقى، إلّا انه يبدأ في ظل هذا الهدف العام ببحث مطول في تركيب الحروف الأبجدية، ثم يصل الى عمل النسب الأفضل.

من المواضيع التي تحظى بالاهتمام في رسالة الموسيقى، ارتباط الشعر بالموسيقى، خلال فصل يحمل عنوان «اصول الألحان وقوانينها». ورغم ملاحظة إشارات مبعثرة في رسائل اخوان الصفا حول شتى المواضيع والمسائل والتي بمقدورها ان تكون مفيدة او كاشفة عن تاريخ الموسيقى في العصر الاسلامي ـ لاسيما في ايران ـ ونظامها العملي، غير أنّ الهدف الأساس من تأليف رسالة الموسيقى، لم يكن تعليم الغناء أو العزف(٦٢).

حسب قول عبد الستار فراج، يحتوي كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني عموماً على ٧٠٠ تقرير مسهب في التراجم ورواية الكشاكيل. فقد نقل الأغاني روايات مفصلة حول الملحنين، والمغنين، والشعراء الذين كانت تُغَنّى أشعارهم، وكل ما يتصل بهذه الفنون، فقدّم في نهاية المطاف أكبر مجموعة ممكنة في الموسيقى والآداب منذ البداية وحتى القرن ٤هـ/ ١٠م.

في عصر أبي الفرج الاصفهاني، ازدادت الموسيقى ازدهاراً، ولذلك يُعتبر ما أورده في كتابه حول الموسيقى، مادة وثائقية وعلمية. وأشار في الأغاني الى

٢٥٠ أثراً وسلّط الضـوء عليها، ولكن لم يصل الـى أيدينا منها سوى جزء قليل.

اورد في «الأغاني» شعراً يدعى صوتاً، في نهاية كل ترجمة او في بدايتها. والمراد بالصوت مقطوعة ينبغي ذكر جميع ملامحها الفنية، كي تكون قابلة للغناء والعزف.

المشكلة الأساسية التي لا زالت بدون حل لدى البـاحثين وقـيلت فـيها آراء وفرضيات كثيرة هي الاصطلاحات المنسوخة وغير المعروفة التي استخدمها أبو الفرج في كتابه دون ان يشرحها او يوضحها نظراً لكثرة تداولها آنذاك. لذلك من المحال التوصل الى فهم دقيق لمعاني تلك الألفاظ، ومن العسير التوصل الى رموز أغاني الأغاني وألحانه الكثيرة(٦٣).

صفي الدين عبد المؤمن الأرمـوي (ت ٦٩٣ هـ): نجـمة سـاطعة في سماء عـلم الموسيقىٰ الايراني في القرن السابع الهـجري. ومن خلال دراسة كـتابيه المـعتبرين «الأدوار»، و «الرسالة الشرفية»، تتضح الحقيقة التالية وهي انه أعظم وأهم من حقق بعد الفارابي في اصول فن الموسيقى. ووردت في كتابه «الادوار» الذي وصل الى ايدينا، اقدم النوتات الفارسية والعربية. وتركت المعلومات التي جاء بها تأثيراً على جميع العلماء الذين جاؤوا من بعده وبحثوا في اصول الموسيقى. وكُـتبت عـلى فرضياته الكثير من الشروح، من أهمها رسالة مهمة في الاصول النظرية للموسيقى كتبها قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠هـ) في كتابه الموسوعي «درّة التاج»(٦٤).

عبد القادر الغيبي المراغي (ت ٨٣٨ هـ): يُعدّ من أهم علماء الموسيقى النظرية في العصر التيموري. وأهم كتبه كتاب «جامع الألحان»، الذي يُعدّ شرحاً كاملاً على الأصول الموسيقية العملية والنظرية، ووصف الآلات الايرانية. لديه أيضاً «مقاصد الألحان» ـ وهو أصغر من جامع الالحان ـ و «شرح الأدوار».

كتابه «كنز الألحان»، كتاب قيّم، ومهم جداً عند الذين يعرفون فن الموسيقى، ويضم جميع الحانه، إلّا انه مفقود. ويُعدّ ابنه وحفيده، من علماء الموسيقى ايضاً. الّف ابنه عبد العزيز كتاب «نقاوة الأدوار»، وحفيده كتاب «مقاصد الأدوار».

بعد القرن التاسع الهجري، لم يظهر في ايران عالم موسيقي كبير. فكانت تظهر بعض الوجوه بين فترة واخرى، ولكن لم يكن لدى أي منها إبداع.

«بهجة الرواح»، رسالة في الموسيقى الفها بالفارسية عبد المؤمن البلخي في القرن الحادي عشر، وتولي اهمية اكبر نحو الجوانب العملية لهذا الفن.

بعد قرنين من ذلك تجلى نفوذ الموسيقى الايرانية في البلدان العربية، وهذا ما يؤيده كتاب «النقي في فن الموسيقى» الذي الفه أحمد المسلم الموصلي في حوالي عام ١١٥٠هـ، والذي هو في الواقع اقتباس من كتاب «بهجة الرواح» لعبد المؤمن البلخي.

ولاريب في تأثير الموسيقى الايرانية على الموسيقى في تركيا، وشبه القارة الهندية، والدول العربية، والشرق الأوسط، وحتى الشرق الأقصى، وهذا ما يتضح من الاصطلاحات الموسيقية الفارسية المستخدمة في هذه البلدان(٦٥).

ج ـ ارتباط المقامات بالصوت واللحن في القرآن الكريم

الصوت واللحن، من العلوم المنشعبة من علم تجويد وتلاوة القرآن الكريم. ويُعلَّم هذا العلم حضورياً ويُقال له علم التنغيم ايضاً. وهذا العلم عبارة عن قراءة القرآن الكريم بصوت موزون حسن، بحيث يخلق عند المخاطب حالات متفاوتة كالحزن والسرور منسجمة مع استخدام شتى الألحان والنغمات(٦٦).

ثمة عنصران مهمان في هذا البحث: الصوت واللحن. الصوت يخرج من الحنجرة بارتعاش الأوتار الصوتية. اما اللحن فهو الايقاع والنغمة، والمراد به في فن القراءة: لحن الصوت، اي صوت المقامات والنغمات الموسيقية للقرآن الذي يخرج مع الصوت من جهاز التكلم، ويصل الى الأذن.

يوجد في موسيقى قراءة القرآن سبعة مقامات (أنغام) عبارة عن: البيات، الرست، السيكاه، الحجاز، الصبا، الجهاركاه، النهوند. وكل مقام من هذه المقامات

السبعة يتألف من ثلاث مراحل مختلفة هي: القرار، والجواب، وجواب الجواب.

لتعليم المقامات والنغمات، يُنتخب جزء من قراءة أحد القراء في مقام ما، ويُشخَّص كمعرف للمقام. من البديهي انه من اجل تعلم أي مقام، لابد من تكرار قراءته حتى ينطبع في الذاكرة ويمكن استخدامه في التلاوة.

وكل معرّف لمقام ما، بمثابة النوتة الموسيقية، فمثلما تنطبع النوتة الموسيقية في ذهن الموسيقي بمجرد انبعاث اي لحن موسيقي، كذلك ما ان يستمع قارئ القرآن لآية قرآنية، حتى ينطبع معرفها المقامي في ذاكرته. وهذا الاسلوب يزيد من جمال تلاوة القرآن(٦٧).

بعد معرفة مقامات القرآن الموسيقية، ينبغي معرفة التناسب بين هذه المقامات كي يقع كل مقام في موقعه المناسب، وكي تبلغ قراءة القرآن من المنظار الفني، المستوى الجميل الرائع. ومن اجل هذا الغرض يتم تقويم كل مقام ومعرفة تناسبه مع المقامات الاخرى.

من اجل ان يتحقق الهدف الأساس من القراءة والذي يتمثل في الالقاء الصحيح والمناسب لمعاني القرآن، لابد من رعاية المبدأين التاليين:

المبدأ الأول: استشعار إحساس خاص من كل مقام. في هذا المجال لا يمكن التعبير عن احساس كلي عام ولا ينبغي توقع ان يتواجد هذا الاحساس لدى الجميع، لأنّ نفوس الناس مختلفة، ولكل أحد إحساس خاص ازاء ما يدور حوله. ورغم ذلك يتبلور احساس كلي وإجماعي بين القراء المعروفين ازاء كل مقام، نوضحه فيما يلي بايجاز:

١ ـ مقام البيات: بدون مبالغة، هذا المقام أجمل مقام قرآني، إنْ من حيث اللطافة والحزن المعنوي، وإنْ من حيث اتساع التشعبات. ولهذا السبب يصف البعض هذه النغمة بأنها «أم النغمات».

٢ ـ مقام الرست: مقام جميل جداً ويتسم بهالة الوقار، والصلابة، والمتانة،

والتعبيرية. ويقال له «ملك المقامات».

٣ـ مقام السيكاه: يثير هذا المقام حالة الهيجان النفسي لدى الانسان. وتخلق بعض تشعباته حالة الأمل والرجاء والسرور المعنوي لدى القارئ، بينما تخلق بعض تشعباته الاخرى حالة الحزن المعنوي في النفس.

٤ـ مقام الحجاز: نغمة جذابة وواسعة. بعض شعبه تبعث حالة السرور المعنوي، وبعضها لها حالة البشارة، وتحيي الحب الالهي في الانسان.

٥ـ مقام الجهاركاه: مقام مشفوع بجذابية وبساطة، ويتميز بحالة إثارة الخواطر والتذكر. وتثير بعض الحانه في الانسان حزناً معنوياً.

٦ـ مقام الصبا: مقام يثير الحزن والأسى في الانسان. كما يتميز بحالة الانذار والايقاظ. بعض الحانه تعمل على انبعاث التحسر والتأثر الشديد في القارئ.

٧ـ مقام النهوند: بعض شعبه، كالزهرة الملونة المعطارة، وأشبه بنسيم السحر من حيث اللطافة. ويبعث حالة الحب والسرور والبهجة في النفس.

المبدأ الثاني: معرفة شتى مواضيع القرآن الكريم وإدراك تناسبها مع المقامات. ومن اجل تطبيق هذا المبدأ ينبغي استخراج مختلف مواضيع القرآن، وعرض كل مقام عليها، ثم تحديد نسبة المقامات والآيات. كمثال على ذلك يتناسب التوحيد والأسماء والصفات الالهية مع مقامات البيات، والنهوند، والرست، وبعض ايقاعات الحجاز. وتتناسب الآيات الالهية مع مقامات السيكاه، والجهاركاه، والرست، وبعض ألحان الحجاز. وتتناسب النبوة العامة مع مقامي البيات، والرست، وتاريخ الأنبياء مع مقام الجهاركاه، والنبوة الخاصة مع مقام البيات، والأخلاق مع مقامي البيات والنهوند، والمعاد مع مقامي البيات والصبا، وصفات المؤمنين مع مقامات البيات، والنهوند، والسيكاه، والحجاز، والحديث عن الكفار والمشركين مع مقامي الجهاركاه والصبا.

من الواضح ان التلاوة التي تخلو من هذه التناسبات، لا روح لها وبعضها بلا

معنى. فن خلال معرفة حالة كل مقام وموضوعات الآيات والتناسب فيما بـينها، ورعاية التناسب، تنطبع تلاوة القرآن بالبيان التصويري فضلاً عن البيان اللفظي. ويُعدّ هذا البيان من مصاديق الاعجاز اللفظي للقرآن. والفن الوحيد القادر عـلى الكشف عن ذلك، هو فن القراءة او التلاوة(٦٨).

ايقاعات مقامات موسيقى تلاوة القرآن

المقامات	قرار	جواب	جواب الجواب
البيات	مفاعيلن، مفاعيلن، فعولن	مفاعيلن، مفاعلتن، فعولن	مفاعيل، مفاعيل، فعولن
الرست	فاعلاتن، فاعلن، فاعلاتن	فاعلتن، فاعلن، فاعلان	فاعلاتن، فعلن، فعلاتن
السيكاه	مفاعلن، مفتعلن، مفاعلن	متفاعلن، متفاعلن، متفاعلن	متفاعلن، متفاعلن، فعلاتن
الجهاركاه	مستفعلن، متفاعلن، مستفعلن	مستفعلن، فاعلن‌مستفعلن	مستفعلن، فعلن، مستفعلن، فعلن
الصبا	مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن، مفتعل	مفاعلتن، مفاعلتن، فعول	مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن
الحجاز	فعول، مفاعيلن، فعولن، فعولن	فعول، مفاعيل، فعولن، مفاعلن	فعول، مفاعيلن، فعولن، مفاعيلن
النهوند	متفاعلن، فعلاتن	فاعلاتن، فاعلن، فعلان	فعلاتن، فاعلن، فعلان

المصدر: ابراهيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، طهران، دار الزلال للنشر، ١٩٩٥.

هوامش الباب الثالث:

١ ـ راجع: أرثور بوب، الفن الايراني، ترجمة الدكتور عيسى صديق أعلم، طهران، ١٩٧٦، ص ٢٧. آرثور آبم بوب، (ولادة: ١٨٨١)، مستشرق أمريكي وخبير معروف في الفن الايراني. تخرج من جامعة براون، ودرّس في جامعة كاليفورنيا. تولى من عام ١٩٢٥م رئاسة لجنة البحث في ايران. وأصبح في نفس العام مستشاراً فخرياً للحكومة الايرانية. ثم اصبح مستشاراً لمؤسسة الفن الاسلامي في شيكاغو منذ عام ١٩٢٥ وحتى عام ١٩٣٥. نظّم ثلاثة معارض دولية للفن الايراني وهي: معرض فيلادلفيا عام ١٩٢٦، ومعرض لندن عام ١٩٣١، ومعرض لنينغراد عام ١٩٣٥. وكان مديراً للمعهد الامريكي للفن الايراني والآثار القديمة في مدينة نيويورك، ثم اصبح مديراً للمعهد الآسيوي خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٥٣. وتلقى من الحكومة الايرانية وسام التاج ووساماً علمياً من الدرجة الاولى. من آثاره: السجاد القديم الشرقي، ومقدمة على فنّ ايران، ونظرة على فنّ ايران منذ ما قبل التاريخ والى اليوم (٦ أجزاء)، وروائع الفن الايراني.

٢ ـ كريستين برايس، تاريخ الفن الاسلامي، ترجمة مسعود رجب نيا، طهران، علمي وثقافي، ١٩٨٥، ص ٨.

٣ ـ هورست ولدمار جنسن، تاريخ الفن، ترجمة برويز مرزبان، طهران، ١٩٧٠، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٤ ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٩.

٥ ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق.

٦ ـ نفس المصدر، ص ١٩٣. قارن: كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٦ ـ ١٩.

٧ ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

٨ـ نفس المصدر، ص ٢٨.

٩ـ نفس المصدر، ص ٣٣ ـ ٣٤.

١٠ـ ناصر خسرو القباديانی، سفرنامة (الرحلة)، تحقيق محمد (دبير سياقي، طهران، زوار، ١٩٩٤، ص ٧٦ ـ ٧٨.

١١ـ نفس المصدر.

١٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٤٤ ـ ٤٥.

١٣ـ نفس المصدر، ص ٤٨ ـ ٥٠.

١٤ـ نفس المصدر، ص ٥٦.

١٥ـ نفس المصدر، ص ٥٦ ـ ٧٠.

١٦ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ١٩٩.

١٧ـ نفس المصدر، ص ١٩٧.

١٨ـ حول هذا الموضوع، راجع: حسين زمر شيدي، نقش الآجر والقاشي في واجهة المدارس، طهران، زمرد، ١٩٩٩؛ محمود ماهر النقش، تصميم وإجراء النقش في فن الكاشي الايراني: العصر الاسلامي طهران، متحف رضا عباسي، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣.

١٩ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٥٩ ـ ٦١.

٢٠ـ الاسليمي، اسم احد اجزاء التصاميم الفنية بالاسلوب الايراني، ويأتي من تركيب خطوط منحنية وملتوية في أرضية القاشي، والتجصيص، والرسم، وحياكة السجاد، بألوان متميزة، ويبدو اشبه بالأغصان القصيرة والاوراق والأزهار، مع تشعب الساق الملتوي. ويبدو ان مثال هذا الاسلوب الفني هو رأس وخرطوم الفيل. وفي ذات الوقت الذي يشبه فيه التصميم الاسليمي خرطوم الفيل، يشبه الحروف الكوفية الممتزجة ايضاً، ولذلك يعتبره البعض مشتقاً من الخط الكوفي. ويوجد في هذا اليوم ما يزيد عن ٥٠ شكلاً إسليمياً لكل منها اسم خاص. لمزيد من الاطلاع، راجع: دائرة المعارف الاسلامية، تحت اشراف غلام حسين مصاحب، ج ١، ص ١٤٥.

٢١ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

٢٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٣.

٢٣ـ هورست ولدمار جنسن، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

٢٤ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٤.

٢٥ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

٢٦ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٥ ـ ٦٦.

٢٧ـ نفس المصدر.

٢٨ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢١٠؛ ايضاً راجع:

Thomas W. Lentz, Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, 1989.

٢٩ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٧٣.

٣٠ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ١٩٨.

٣١ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٨٥.

٣٢ـ نفس المصدر، ص ٨٥ و ٨٨.

٣٣ـ نفس المصدر، ص ٩٢ ـ ٩٣.

٣٤ـ نفس المصدر، ص ٩٦.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ٩٧.

٣٦ـ جامع التواريخ، اول كتاب صُنِّف في ايران والعالم الاسلامي بالاسلوب المتداول في الدراسات التاريخية الغربية الحديثة تقريباً. وفضلاً عن النسخ التي أفاد منها «كارترمر»، و «برزين»، و «بلوشي»، و «كارل يان»، والنسخة النفيسة الموجودة في المكتبة الملكية الايرانية السابقة، توجد نسخ اخرى منه او بعض اجزائه في مكتبات العالم، والتي تُعدّ مهمة من حيث فن التذهيب، والرسم، والخط. للاطلاع على وضع هذا الكتاب، راجع: منوجهر مرتضوي، العصر الايلخاني، جامعة تبريز، ص ٤٠٥ فما بعد؛ عباس اقبال، مجلة «يادغار»، السنة ٢، العدد ٣؛ مقدمة الرومي، جامع التواريخ، ط موسكو؛ المقدمة

الفارسية لجامع التواريخ، ط موسكو.

٣٧ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

٣٨ـ المصدر السابق، ص ١٠٥.

٣٩ـ المصدر السابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

٤٠ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

٤١ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

٤٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٦. لمزيد من الاطلاع راجع: دانكن هالدين، التجليد الاسلامي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، سروش ١٩٨٧، ص ٩٦ فما بعد.

٤٣ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٢٩.

٤٤ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق ص ٣١٢.

٤٥ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٤٦ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، طهران، فردوس، ١٩٩٤، ج ٥، الفصل ١، ص ١٦.

٤٧ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

٤٨ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٦٢.

٤٩ـ نفس المصدر، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٥٠ـ نفس المصدر، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٥١ـ نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٥٢ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٥٣ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٧٠.

٥٤ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص ١٣ ـ ١٤.

٥٥ـ راجع: المرصع الملون، مختارات من آثار كبار خطاطي ايران حتى منتصف القرن الرابع عشر، طهران، إصدار جمعية الخطاطين، ج ١، ١٩٨٥؛ ج ٢، ١٩٨٧؛ مرسم الخط،

مجموعة آثار ميرزا غلام رضا الاصفهاني، اصفهان.

٥٦ ـ راجع: ابو الفرج الاصفهاني، الأغاني، ج ٥، القاهرة، ص ٢٠٨ و ٢٣٠.

٥٧ ـ راجع: هنري جورج فارمر، في تراث الاسلام، تنقيح توماس واكر ارنولد والفرد غيوم، ترجمة مصطفى علم، طهران، ١٩٨٦، ص ١٤٠.

٥٨ ـ راجع:

H.G. Farmer, A History of Arabian Music to the Ylllth Centry, London 1967 , pp. 124 - 130.

٥٩ ـ الجاحظ، كتاب التاج، ص ٨٣ ـ ٨٤؛ ايرانشهر، ج ١، ص ٨٤٨؛ ابو الفرج الاصفهاني، سابق، ج ٦، ص ٥٤ ـ ٥٥؛ القاهرة، ١٩٤٨.

٦٠ ـ راجع: إحصاء العلوم، فصل الموسيقى؛ هنري جورج فارمر، سابق، ص ١٤٤؛ مهدي بركشلي، «الموسيقى»، ايرانشهر، منظمة اليونسكو الوطنية في ايران، ١٩٦٣؛ ايضاً راجع:

Encyclopaedia of Islam, New Edition, S.V. "Musiki", (by O. Wright).

٦١ ـ مهدي بركشلي، سابق، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ذيل ابن سينا، IV، الموسيقى، (تقي بينش)، هنري جورج فارمر، تاريخ الموسيقى في الشرق، ترجمة بهزاد باشي، طهران، ١٩٨٧، ص ٣٦٨.

٦٢ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، «اخوان الصفا»، موسيقى اخوان الصفا، (تقي بينش).

٦٣ ـ راجع: نفس المصدر، ج ٩، «الأغاني» (آذرتاش آذرنوش).

٦٤ ـ راجع: مشحون، سابق، ص ١٣٣.

٦٥ ـ هنري جورج فارمر، مجلة «روزكار نو»، العدد ١، ١٩٦٣.

٦٦ ـ محمد العربي القباني، كفاية المستفيد في علم القراءة والتجويد، دمشق، ١٩٩١، نشر دار الخير، ص ١١١.

٦٧ ـ ابراهيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، ج ١، نشر زلال، ط ١،

ربيع ١٩٩٥، ص ٥٣ ـ ٦٥.

٦٨ ـ نفس المصدر، ص ٧٨ ـ ٨٤؛ راجع: موسوعة القرآن والبحث القرآني، بجهود بهاء الدين خرمشاهي، طهران، ١٩٩٨، ص ١٣٨٤ ـ ١٣٨٦.

الباب الرابع

تأثير الحضارة الاسلامية على الحضارة الغربية

تأثير الحضارة الاسلامية على الحضارة الغربية

مقدمة

الحضارة العالمية الراهنة، محصلة جهود ومساعٍ شتى لأمم العالم وشعوبه طوال التاريخ. ومع انّ الحضارة المعاصرة لديها خصوصيات وملامح تختلف تماماً عن الحضارات الاخرى جميعاً، إلّا انها في الحقيقة مزيج من الحضارات السابقة. ولا ريب في انّ دور الاسلام في ظهور هذه الحضارة الجديدة وتطويرها، لا يقل عن دور العوامل الاخرى. ويبدو انّ تركيب مختلف الحضارات، والتبادل الفكري بين الشعوب، ذوا تأثير كبير على ظهور هذه الحضارة واتساعها. وقد لعب الاسلام دوراً مؤثراً وأساسياً في توفير مقدمات هذا التركيب.

ولا ريب في انّ العالم القديم والعالم قبل ظهور الاسلام وحين ظهوره، ينقسم الى جزءين: شرقي، وغربي. والمراكز العلمية الشرقية عبارة عن: الصين، واليابان، وايران، والهند، وبين النهرين، والشام. والمراكز العلمية الغربية هي: اليونان ومصر، والامبراطورية الرومانية.

الاسلام بعد انتشاره استطاع أنْ يُخضع لنفوذه بعض هذه المراكز العلمية في الصين، والهند، وايران، وبين النهرين، والشام في الشرق، وجزءاً كبيراً من الامبراطورية البيزنطية (مصر وشمال افريقيا)، وجزءاً من الامبراطورية الرومانية

(ايطاليا، وصقلية، ومالطة، وأسبانيا) في الغرب.

ومن المراكز العلمية المهمة التي التحقت ببلاد الاسلام: جنديشابور، والاسكندرية، وبين النهرين، والشام، والهند، حيث كانت الاسكندرية تحظى بالمكانة الاولى لتأثرها بالثقافة والعلوم اليونانية(١).

ما يهمنا في هذا البحث هو دور الاسلام في تركيب هذه الحضارات وكيفية توفر أرضية ومقدمات تبادل الفكر، والثقافة، والعلوم، بين شتى الحضارات، وإعداد أرضيات انتقالها الى الغرب، اي دور الاسلام في تطور الحضارة والعلوم وانتقالها من الشرق الى الغرب.

الخطوة العملية الاولى للمسلمين في هذا الطريق هي عبارة عن ايجاد لغة علمية دولية، حيث ترجموا الكثير من الكتب في شتى المواضيع ومن مختلف اللغات الى العربية بواسطة مترجمين من جنسيات وأديان مختلفة. وتحقق هذا الانجاز خلال فترتين زمنيتين: الاولى في اواخر العصر الاموي، والثانية في العصر العباسي. وتُعدّ هذه الحركة، أقدم وأوسع الحركات العلمية في العالم، والتي لم يكن لها نظير قط في العالم قبل ظهور الاسلام.

وبعد تحقق هذا الأمر للمسلمين، هبّوا لنقد ودراسة جميع العلوم التي تُرجمت الى اللغة العربية، وحققوا نتائج تستحق الاهتمام، وبرز الكثير من العلماء الذين عملوا على إكمال العلوم وتطويرها وصقلها خلال عدة مراحل قبل نقلها الى الغرب. لذلك يمكن القول بأنّ سهم المسلمين في انتقال هذه العلوم تحقق عبر ثلاثة طرق: اولاً عن طريق ترجمة شتى الكتب من شتى اللغات؛ ثانياً عن طريق إكمال العلوم السابقة وايجاد حركة علمية جديدة وتطوير العلوم الاسلامية والعلم في الاسلام؛ ثالثاً عن طريق انتقال هذه العلوم والحضارة الى الغرب(٢).

ما ينبغي ذكره هو أنّ ما ساعد على توسيع النشاطات في الطريقين الأولين هو الحرية التي وفرها الاسلام ويتعامل بها لاسيما في انتشار العلوم والثقافة، حيث كان العلماء يُحترمون في البلاد الاسلامية بدون الالتفات الى أديانهم ومذاهبهم، حتى

كان الكثير من مترجمي صدر الاسلام، من اتباع الأديان الاخرى كالنساطرة، واليهود، والصابئة، والمجوس، والنصارى، وغيرهم.

والعوامل الاخرى هي تشجيع الاسلام وحضه على تطور العلوم وازدهار الحضارة، واحترام العلماء، وتوفير الأرضية المواتمة لتبادل وجهات النظر بين مفكري شتى البلدان، وتوفير الظروف المساعدة للنشاطات العلمية، والسعي لتأسيس المراكز العلمية العالمية، وتحويل اللغة العربية الى لغة عالمية، ورعاية عدم التمييز في التعلم والتعليم، والمساواة بين المسلم وغير المسلم في الانتفاع بالشرائط والامكانات المتوفرة، وحماية غير المسلمين من أعدائهم بواسطة الجيش الاسلامي(٣).

انتقال العلوم والحضارة من الاسلام الى الغرب حدث من خلال ثلاثة طرق: ١ـ اختلاط المسلمين بالنصارى في اسبانيا وصقلية وايطاليا وخلال الحملات الصليبية، والتعرف على ثقافة الاسلام وحضارته في نقاط مختلفة من العالم الاسلامي؛ ٢ـ ترجمة الكتب العربية الى اللغات الاوربية خلال الحركة التي يعبَّر عنها بحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية؛ ٣ـ تدريس الكتب العربية واستخدامها في المراكز العلمية الغربية، وهي الكتب التي كتبها العلماء المسلمون او ترجموها. كذلك اختلاط النصارى بالمسلمين عن طريق الزواج والعلاقات الاجتماعية، وتقليد النصارى لزي المسلمين وآدابهم ورسومهم.

هذا التحول حدث منذ انتشار الاسلام في أسبانيا وتعاظم خلال الغزو الصليبي، وساد في بداية القرن العشرين خلال عهد الامبراطورية العثمانية. وكان السلاطين النورمانيون مثل روجر الاول، وروجر الثاني، وفردريك الثاني، يعيشون نصف مسلمين تقريباً، وكانوا يشجعون على تطوير الثقافة، والفن، والفن المعماري، والعلوم، والفلسفة، وترجمة الكتب من العربية الى اللاتينية(٤).

النزعة نحو ثقافة الاسلام وحضارته في اسبانيا، كانت قوية بحيث بدا المسيحيون المتأثرون بهذه الثقافة والحضارة أشبه بالمسلمين، ولذلك كان يُطلق

عليهم إسم «المستعربة» للتعبير عن هذه الحالة. وأصبحت اللغة العربية، اللغة العلمية للطبقة المثقفة الدارسة، بحيث فاق بعض الأسبان، العرب في هذا المجال.

وتنامى الاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين الى درجة بحيث كان ينتهي الى الزواج بين شتى الطبقات، ولذلك كان يُطلق على الأبناء الذين يولدون عن مثل هذه الزواجات بـ«المولدين».

ويمكن تشخيص نفوذ الأفكار الاسلامية في المسيحيين الأسبان من خلال تأثر القادة المسيحيين بالأفكار الاسلامية، فقد قيل ان اليباندوس[1] ـ اسقف مدينة طليطلة ـ أنكر الوهية عيسى عليه السلام بتأثير الأفكار الاسلامية، وقال بأنه بشر وابنٌ بالمعمودية(٥). وسرعان ما انتشرت هذه العقيدة في اسبانيا واوربا، ونشرها الاسقف اورغيل[2] في منطقة ستمانيا التي كانت جزءاً من فرنسا. وهذا الحدث يكشف عن النفوذ المعنوي للاسلام في شتى الطبقات الأسبانية بشكل خاص وبين الاوربيين بشكل عام.

كان الأسبان يرتدون الزي العربي آنذاك ويتأدبون بالآداب الاسلامية والعربية. وقيل انه كان هناك ٥٠٠ شخص فقط من أصل عربي بين مسلمي مدينة غرناطة البالغين ٢٠٠ ألف نسمة، بينما كان الباقون من الأسبان.

هذا الاحتكاك، يلاحظ ايضاً بين المسلمين والنصارى المشاركين في الحروب الصليبية. اي انّ الصليبيين الذين هاجموا الأراضي المقدسة والقادمين من شتى البقاع، وقعوا تحت تأثير الخصوصيات الاخلاقية والدينية للمسلمين، الأمر الذي وفّر الفرصة لتعرفهم على المعارف والعلوم الاسلامية، واعتناق البعض للاسلام. وحين عودة هؤلاء الى بلدانهم حملوا معهم ثقافة الاسلام وحضارته وعملوا على نشر الثقافة والقيم الاسلامية. كما انّ اولئك الذين اعتنقوا الاسلام، سكنوا في البلاد

(1) Elipandus.

(2) Urgil.

الاسلامية، حتى قيل انّ عدد الذين أقاموا في القاهرة بلغ ٢٥٠ ألف نسمة(٦).

بعد ذلك اخذت الثقافة الاسلامية تنتقل الى الغرب بشكل واسع في العصر العثماني. فبعد الزحف العثماني في اوربا حتى بوابات فينا توطدت العلاقة بين المجتمعين المسلم والمسيحي والناشئة عن حسن التفاهم والتعامل وتساهل المسلمين. والحقيقة هي انّ التفوق الحضاري العثماني في مقابل الوضع المؤسف للمسيحيين في اوربا الشرقية لاسيما أوضاعهم الخلقية، وفّر الأرضية لنفوذ الاسلام ثانية في اوربا. واعتنق الاسلام سكان البانيا وصربيا واولئك الذين كانوا خاضعين لحكم فينيسيا، بفعل الامتيازات والمكاسب التي حصلوا عليها من الحكومة العثمانية، وأعلنوا الطاعة للعثمانيين(٧).

أوضاع العالم حين ظهور الاسلام وتأسيس الدولة الاسلامية

بعد وفاة الرسول الاكرم محمد ﷺ كانت هناك دولتان قويتان تحكمان أجزاءً من آسيا واوربا وأفريقيا: الاولى هي الدولة البيزنطية التي كانت تتخذ من القسطنطينية عاصمة لها وتحكم الشرق الأدنى وجنوب اوربا وشمال أفريقيا. والثانية دولة ايران التي كانت تحكم جزءاً كبيراً من آسيا.

وكان شمال اوربا وغربها يخضعان لحكم اقوام نصف متمدنين كانوا يتصارعون فيما بينهم على مناطق النفوذ.

هاتان الدولتان القويتان أخذتا تميلان نحو الضعف والانحطاط بفعل الحروب العديدة فيما بينها. ولم تكن الأوضاع في اوربا، مرضية. فجزء من جنوبها الغربي الذي يدعى بجزيرة ايبيريا (اسبانيا) ـ والذي فُتح فيما بعد على يد المسلمين ـ كان خاضعاً للقوط النصارى الذين لم يكونوا متمدنين ويعيشون حالةً من الاختلافات العامة والمذهبية، الأمر الذي دفعهم للجوء الى الامبراطورية الرومانية، للاستعانة بها في قمع المعارضين، لكنهم سرعان ما وقعوا في حرب مع حلفائهم ايضاً(٨).

في ايطاليا، تبددت قوة الدولة الرومانية، وأخذت مدنها تتساقط بيد اقوام اوربا الشمالية واحدة بعد اخرى. وثارت الاضطرابات في سوريا أيضاً ولذلك كانت هي البلاد الاولى التي فتحها المسلمون(٩).

فضلاً عن الفنون الحربية، وسياسة المسلمين وحسن تدبيرهم في استقطاب الشعوب والأمم التي عاشت قروناً طويلة تحت نير الحكام الظالمين، كان الاسلوب الودي، والسلوك العادل، والاحترام لعقائد الأمم وطقوسها الدينية، والخراج القليل الذي وضعه المسلمون كجزية بدلاً من الضرائب الباهظة، عوامل مؤثرة ايضاً في فتح المدن والمناطق.

أضف الى ذلك انّ رسم المسلمين هو انهم كانوا يبعثون السفراء الى أهالي تلك المدن قبل فتحها حاملين معهم شروط الصلح. فقد ورد أنّ عمرو بن العاص حينما خرج لفتح مصر عام ١٧هـ، ووصل الى غزة، بعث الى اهلها يقول:

«أمرنا صاحبنا أن نقاتلكم الى ان تكونوا في ديننا، فتكونوا اخواننا، ويلزمكم ما يلزمنا فلا نتعرض اليكم. فإن أبيتم أعطيتم الجزية في كل عام أبداً ما بقينا وبقيتم. ونقاتل عنكم من ناوأكم إن تعرّض إليكم في وجه من الوجوه. ويكون لكم عهد علينا. فإن أبيتم فليس بيننا وبينكم إلّا السيف فنقاتلكم حتى تفيئوا الى أمر الله»(١٠).

تكشف المقارنة بين سلوك المسلمين في فتح بيت المقدس، وبين سلوك الصليبيين في هذه المنطقة والذي وقع بعد عدة قرون، او النظر الى سلوك المسلمين في مصر، عن العطف الاسلامي وجاذبياته، بحيث كانت جميع الشعوب المغلوبة توافق عن رغبة كاملة على شروط واقتراحات الحكام المسلمين، وترضى بدفع الجزية. وبما انّ المسلمين والعرب كانوا أوفياء لتلك الشروط، فقد كان أهالي المناطق المفتوحة يستقبلون المسلمين والدين الاسلامي واللغة العربية بأفضل الوجوه، لأنهم كانوا قد ذاقوا قبل ذلك مرارة ظلم الرومان.

في فتوحات المسلمين والعرب، كانت تكمن حقيقة لم توجد في فتوحات

غيرهم. فالفاتحون الآخرون مثل امراء البربر والأتراك رغم تأسيسهم لدول كبرى، لكنهم لم يستطيعوا ان يشيدوا حضارات، وانما كان همهم استخدام حضارة الأمم المغلوبة، بينما نجح المسلمون والعرب وعلى جناح السرعة في تشييد حضارة تختلف تماماً عن الحضارات السابقة. كما نجحوا في استقطاب الكثير من الأمم لدينهم ولغتهم. فقد جذبوا المصريين والهنود، فأقبل هؤلاء على اخلاق المسلمين والعرب وعاداتهم وفنونهم المعمارية، واتخذوها مثالاً يحتذون به في حياتهم.

في القرن الأول الهجري، انطلق جيش الاسلام نحو شمال أفريقيا، وأسس فيها حكومة مستقلة. كما زحف المسلمون نحو شواطئ المحيط الأطلسي، ودخلوا بسفنهم التي تبلغ ١٢٠٠ سفينة الى البحر المتوسط وسيطروا على جزيرة صقلية. كما حاصروا مدينة القسطنطينية على مدى ٧ سنوات، لكنهم لم يحققوا شيئاً خلال ذلك الحصار. كما نجح المسلمون في اجتياز مضيق جبل طارق والوصول الى أسبانيا، فهزموا العسكر المسيحي، وأقاموا دولة فيها استمرت ٨ قرون.

في القرن الثاني الهجري أفلح المسلمون في دخول الأراضي الفرنسية والزحف الى شمال غربي فرنسا. لكنهم أُوقفوا في هذه المنطقة عند ضفاف نهر لور من قبل شارلمان، فتراجعوا الى جنوب فرنسا (٧٣٢م)، ثم خرجوا منها بعد هزيمتهم أمام شارلمان.

في القرن الثاني الهجري انتقل مركز الخلافة من الشام الى بغداد، بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين عام ٧٥٢هـ، فهرب أحد افراد الأسرة الأموية فاستطاع أن يؤسس في أسبانيا دولة مستقلة عام ٧٥٦هـ، استمرت الى ما يقرب من ٨ قرون.

في بداية القرن الثاني الهجري اتسعت الدولة الاسلامية كثيراً بحيث اخذت تشمل جزءاً كبيراً من قارة آسيا فامتدت من جزيرة العرب الى فرارود، ووديان كشمير، وشبه جزيرة الأناضول، وتوغلت الى اوربا وأفريقيا، من جبال بيرنا وجبل طارق وسواحل البحر المتوسط وجزائره وحتى رمال الصحراء الأفريقية.

عصر الفتوحات الاسلامية انتهى في اواخر النصف الأول من القرن الثاني الهجري، ثم بذل المسلمون منذ ذلك التاريخ قصارى جهودهم في ادارة وتنظيم هذه الدولة الواسعة، حتى عُرف العصر العباسي من حيث التحضر بالعصر الذهبي، لاسيما عهد هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ/٧٨٦ ـ ٨٠٩م) الذي ظهرت فيه حركة عظيمة في الفنون والصناعة والتجارة.

في تلك الفترة، كانت القسطنطينية ـ عاصمة الدولة البيزنطية ـ تدفع الجزية الى الدولة الاسلامية، وبعث شارلمان ـ امبراطور اوربا الغربية وفرنسا وفداً الى بلاط هارون الرشيد. واستمر هذا الوضع في عهد المأمون العباسي. غير انّ الارتباطات بين الدول الاسلامية لم تكن مستحكمة وقوية في عهد المقتدر العباسي، لذلك سرعان ما أخذت هذه الدولة الكبيرة الواسعة تميل نحو الانحطاط والتقوض، فأخذت الشعوب تستقل عنها واحدة بعد اخرى، وتتخذ ثقافاتها وطرقها الحضارية لفترة زمنية طويلة. وبدأت هذه الانفصالات منذ أواخر القرن الثاني الهجري.

استمرت حركات الاستقلال والانفصال خلال القرن الرابع الهجري. وفقدت بغداد مركزيتها وازدهارها. ورغم انها كانت عاصمة اسلامية، الا انّ القاهرة انتزعت مكانة بغداد وأصبحت مركزاً اسلامياً. وحظيت اسبانيا باهتمام خاص من قبل الباحثين وأقبل طلاب العلم والمعرفة حتى من البلدان المسيحية على مراكزها العلمية في طليطلة، وغرناطة، وقرطبة.

في القرن الخامس الهجري، وقعت الحروب الصليبية التي كانت حادثة مهمة أدت الى تغيير أوضاع العالم آنذاك. ففي عام ١٠٩٥م غزا الصليبيون فلسطين واستولوا عليها وأسسوا فيها دولة مؤقتة. كما طرد المسيحيون المسلمين من جزيرة صقلية في هذا القرن ايضاً. وخرجت بعض اجزاء أسبانيا من أيدي المسلمين، فاستولى الفونس الثاني على طليطلة التي شهدت حروباً متلاحقة على مدى أربعة قرون.

زحفُ المسيحيين في الشرق (فلسطين) دفع بالاوربيين على التجرؤ في حربهم مع المسلمين فبدأوا في عام ١١٤٧م بحملتهم الصليبية الثانية، لكنهم هُزموا أمام المسلمين في هذه المرة، فأصبح النصر حليفاً للمسلمين في جميع الحملات القادمة. وأفلح صلاح الدين الأيوبي في الاستيلاء على فلسطين وتحريرها. وفي عام ١١٨٩م، شنّ الصليبيون حملتهم الثالثة بقيادة «فردريك بارباروس»، و «فردريك اغوست» و «ريكاردس»، لكنهم هزموا أيضاً وبقيت فلسطين تحت سيطرة صلاح الدين.

الحملة الصليبية الرابعة حدثت في عام ١٢٠٢م (القرن ٧هـ)، غير انّ المسيحيين بدلاً من مهاجمة المسلمين، هاجموا مدينة القسطنطينية ونهبوا هذه المدينة واسسوا فيها حكومة لكنها لم تستمر طويلاً.

فضلاً عن الحملات الصليبية المذكورة، نشبت أربعة حروب صليبية اخرى بين الصليبيين والمسلمين آلت جميعاً الى هزيمة الاوربيين. وفي الحملتين الصليبيتين السابعة والثامنة وقع الامبراطور الفرنسي لويس التاسع في أسر المسلمين، فحرر نفسه بدفع دية باهظة، لكنه توفي بتونس في الحملة الثامنة إثر اصابته بمرض الطاعون. وكانت هذه هي الحملة المسيحية الأخيرة والتي لحقت بهم فيها الهزيمة ايضاً، وقرروا نهائياً الانصراف عن غزو فلسطين بعد المقاومة الاسلامية العنيفة.

فيما كان المسلمون منهمكين في الحروب الصليبية، كان يتهددهم حادث رهيب مدمّر في جهة الشرق. فقد انطلق المغول من سهول غوبي في الصين لغزو الهند وايران والقيام بعمليات القتل والابادة والسلب والنهب. ثم وصلوا في اجتياحهم المدمر الى بغداد، فاحتلوها في عام ١٢٥٨م، واضعين النهاية للدولة العباسية التي دامت خمسة قرون.

ورغم المذابح التي اقترفها المغول، الا انهم أبدوا رغبة واستعداداً للانفتاح على الحضارة المتبقية في المناطق المحتلة. كما انّ العرب الذين عجزوا عن مقاومة الفاتحين الجدد، ركّزوا ما تبقى لهم من قوة في مصر واسبانيا.

انصرم القرن الثامن الهجري بأسره في القتال بين الأتراك والمغول حول تراث البلدان الاسلامية. وفي القرن التاسع الهجري سقطت الدولة الاسلامية الاسبانية على يد فردينان الأول ملك اراغون من خلال استيلائه على غرناطة في عام ١٤٩٢م، فتعرض المسلمون للقتل الجماعي، فيما أُجبر البعض على تغيير دينهم، او طُردوا من أسبانيا(١١).

الفتوحات الاسلامية على النطاق العالمي

أ ـ عالمية الاسلام

بدأ إحتكاك الاسلام باوربا بعد إرسال الرسول الأكرم ﷺ كتاباً الى هرقل، ثم دخل مرحلة جديدة بحروب تبوك في عام ٩هـ/ ٦٣٠م، واستمرارها في عام ١٣هـ، وفتح انطاكية عام ١٤هـ، وبيت المقدس عام ١٥هـ. ومنذ خلافة عمر بن الخطاب وحتى الهجوم غير الناجح على القسطنطينية في عام ٩٩هـ، كانت امبراطورية الروم المنهكة تعيش هاجس الخوف من المسلمين.

المسلمون بعد فتوحاتهم الاولى، وتعزيز مواقعهم في الأجزاء الشرقية من العالم، كانت لديهم احتكاكات سياسية واقتصادية وعسكرية مع الغرب من خلال ٣ طرق:

١ ـ الطريق التقليدي (طريق الحرير)، نحو سوريا وآسيا الصغرى.

٢ ـ الطريق البحري وفتح جزر البحر المتوسط مثل صقلية، وكريت.

٣ ـ طريق جبل طارق وأسبانيا.

فضلاً عن الاحتكاكات العسكرية والاقتصادية، كانت تحدث احتكاكات دبلوماسية ايضاً بين البلاد الاسلامية واوربا.

دراسة موضوع نفوذ الاسلام في اوربا لاسيما في الوقت الراهن حيث يرتبط المسلمون والاوربيون فيما بينهم بشتى الأشكال، يُعدّ عملاً مهماً وحدثاً تاريخياً.

ورغم انّ الكتّاب النصارى في القرون الوسطى رسموا صورة مغرضة للاسلام لا تنطبق مع الحقائق في كثير من الجوانب، غير ان الجهود التي بذلها المؤرخون والكتّاب المنصفون في هذا اليوم، ساعدت على تقديم صورة أكثر حيادية عن الاسلام للرأي العام الاوربي، والتي تثبت انهم مدينون ثقافياً للاسلام(١٢).

النفوذ الثقافي للاسلام في اوربا تحقق بعد فتح المسلمين للأندلس(١٣) وصقلية(١٤) والذي بدأ في تموز ٧١٠/٩١هـ. فسرعان ما أسقط المسلمون رودريغ[1] (لذريق) آخر ملوك القوط الغربيين[2] في أسبانيا، واستطاعوا ان يبسطوا سيطرتهم على جميع المدن الاسبانية المهمة حتى عام ٧١٥م، والتي من بينها بعض المناطق في جنوب فرنسا تدعى «ناربون»[3] والتي كانت جزءاً من أسبانيا.

في عام ٧٥٠م، انتقل الحكم في البلاد الاسلامية من الامويين الى العباسيين، فواجهوا صعوبات في الهيمنة على الولايات الغربية، والتي منها انّ احدى الشخصيات الاموية الهاربة من دمشق، ويدعى عبد الرحمن الأول اسس حكومة اموية في قرطبة قبل وصول الرسول العباسي الى المغرب في ١٢٨هـ/٧٥٦م. وبذلك استقلت اسبانيا عن الحكم الاسلامي العام، إلّا انها احتفظت بعلاقاتها الاقتصادية والثقافية مع بقية العالم الاسلامي. ورغم الجهود التي بذلها هذا الامير الاموي من اجل وحدة المسلمين في اسبانيا، انفصلت ناربون وبرشلونة عن اسبانيا المسلمين في ٧٥٠ و ٨٠١م على التوالي، وتركزت مراكز القوى في سرقسطة، وطليطلة، ومريدا.

البعض يعتقد انّ أسبانيا المسلمين بلغت ذروة قوتها وازدهارها في عهد عبد الرحمن الثالث (٩١٢ ـ ٩٦١م) وامتد نفوذ هذه الحكومة الى الجزء الأعظم من

---

(1) Roderick.

(2) Visigothic.

(3) Narbonne.

شبه جزيرة ايبيريا، ووافقت حتى الولايات المسيحية كي تقع تحت حمايتها. واستمر هذا الوضع حتى عهد ابنه وحفيده. وكان هناك رجل يدعى المنصور بن ابي عامر دخل كاتباً في خدمة الحَكَم الثاني، ثم اصبح حاجباً لهشام الثاني فقام بشؤون الدولة واستبد بالامور. ثم خلفه ولده عبد الملك، وبعد وفاة عبد الملك الذي كان يُعرف بالمظفر في ١٠٠٨م، لم تظهر شخصية قوية باستطاعتها الحفاظ على وحدة اسبانيا الاسلامية، فآلت الى السقوط في نهاية المطاف.

مع وجود هذه الصعوبات السياسية، اتسع الفن والأدب، غير ان الاختلاف الناشب بين المسلمين انتهى لصالح المسيحيين، فسقطت مدينة طليطلة ـ مركز الحكم الاسلامي ـ في عام ١٠٨٥م.

بعض المسلمين الذين شعروا بالتهديد الجاد الذي كان يشكله النصارى، استعانوا بالمرابطين(١٥) الذين كانوا يمسكون بزمام الامور ويحكمون البربر في شمال غرب أفريقيا، فهزم المرابطون المسيحيين في اسبانيا، وحكموها منذ عام ١٠٩٠ وحتى عام ١١٤٥م. ثم حلت محل المرابطين اسرة اخرى من البربر تدعى بالموحدين(١٦) التي حكمت حتى عام ١٢٣٣م. لكنها خرجت من اسبانيا بسبب الاختلافات الأسرية والقبلية، وسرعان ما سيطر المسيحيون على قرطبة وأشبيلية خلال الفترة ١٢٣٦ ـ ١٢٤٨م. ولم يبق بيد المسلمين سوى غرناطة التي كان يحكمها بنو نصر(١٧) (بنو الأحمر). واتحدت هذه البلاد الاسلامية مع الأراغون وقشتالة(١٨).

دراسة المصادر المتوفرة تكشف عن أنّ اول إحتكاك عسكري ما بين المسلمين وصقلية كان عام ٦٥٢م من خلال الزحف على مدينة سيراكيوس. وفي عام ٨٠٠م سقطت بلاد افريقيا (تونس) ـ التي كانت تدار من قبل الخلفاء العباسيين ـ بيد الأغالبة(١٩)، ثم استطاعوا فتح صقلية في عام ٨٢٧م، ثم مدينتي بالرمو ومسينا في ٨٣١ و ٨٤٣ م على التوالي.

الصراعات بين زعماء لومبرديا في ايطاليا شجعت العرب على احتلال هذه

الجزيرة والهبوط في بعض الموانئ الايطالية مثل باري ونابولي، حيث اتخذوا منها قاعدة على مدى ٣٠ عاماً، حتى انهم هددوا روما خلال الفترة ٨٤٦ ـ ٨٤٩م، لكنهم لم يستطيعوا فتحها قط. وقد اشتهر انّ البابا يوحنا الثامن (٨٧٢ـ٨٨٢م) كان يدفع حق الحماية للمسلمين على مدى عامين.

ورد في بعض المصادر انّ المقاتلين المسلمين عبروا جبال الألب في القرن التاسع الميلادي، ودخلوا الى اوربا المركزية، غير انّ هذا الأمر غير واضح تماماً. انّ عودة الحياة للامبراطورية البيزنطية قبل نهاية القرن التاسع في ايطاليا، وضع حداً لنفوذ العرب في هذه البلاد تماماً. ولم تبق سوى صقلية بيد أحد الحكام العرب حتى عام ٩٤٨م، وكان معيّنا من قبل فاطميي مصر.

في عهد هذا الحاكم وخلفائه ـ من أسرة الكلبي ـ كانت صقلية تمر في ظروف مطلوبة، وكانت الثقافة الاسلامية متداولة ومستقرة فيها. لكن صقلية لم تبق في يد المسلمين كبقاء أسبانيا، وفي النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي ادرك بعض الزعماء النورمانيين ان بإمكانهم الحصول على حياة افضل في جنوب ايطاليا عن طريق احتراف القتال. فنجم عن ذلك انْ قام بعض المقاتلين بزعامة «روبرت غيسكار» بتأسيس الإمارة النورمانية بعد الحاق الهزيمة بالبيزنطيين. وفي عام ١٠٦٠م سيطروا على صقلية ومسينا بواسطة روجر شقيق غيسكار. دُعي ابن روجر ـ أي روجر الثاني ـ وحفيده فردريك الثاني بالسلطانين المعمدين. ويرى بعض المعاصرين ان مظاهر الحياة التي عاشها الزعماء الذين سيطروا على هذه المنطقة من بعد المسلمين لتدل على انها أقرب الى اسلوب حياة المسلمين منها الى المسيحيين(٢٠).

ب ـ التقاط الثقافات والحضارات

الفتوحات الاسلامية واعتناق الاسلام من قبل ابناء شتى البلدان مثل ما بين النهرين، وآسيا الصغرى، وايران، والهند من جهة، ومصر، وشمال افريقيا، وصقلية،

وأسبانيا من جهة اخرى، جعل المجتمع الاسلامي الكبير يواجه شتى الديـانات، والمذاهب، والثقافات، والحضارات، والأفكار، والتي لم يكن بالإمكان لا الاتحـاد معها، ولا الاغتراب عنها. ولهذا السبب بـالذات جـرت طـريقة التـعرف عـليها بتساهل ومداراة.

على أساس ما قيل من قبل، كانت آسيا الغربية تُعدّ مجموعة جغرافية واحدة مع آسيا الصغرى واليونان، وكان بإمكان هـذه المجـموعة الجـغرافـية ان تـؤلف مجموعة ثقافية وحضارية واحدة. لذلك لم يكن لليونان بدون فـينيقية، وسـومر وأكد، وآشور، وايران، ومصر، وآسيا الصغرى، حياة ثقافية كاملة. فهذه البـلاد وجزء من آسيا الغربية تمثل الجزء الغربي للـمجموعة، بـينما تمـثل ايـران، والهـند وأجزاء اخرى من آسيا الغربية وآسيا الوسطى، الجزء الشرقي من هذه المجموعة. وقد تأثر كل من هذين الجزءين بالآخر وأثّر فيه ثقافياً وحضارياً(٢١).

أهمية الكتاب والمكتبة في نقل العلوم الاسلامية الى اوربا

من أهم الطرق التي انتقلت بواسطتها الثقافة والحضارة الاسلاميتين الى اوربا، مجموعات النسخ الخطية او الكتب المطبوعة الاولى للعالم الاسـلامي وذلك مـنذ القرن الخامس عشر الميلادي وحتى القرن العشرين. ويعود تاريخ كـتابة النسـخ الخطية لهذه المجموعات الى الأعوام الاولى من تاريخ وثقافة المسلمين وقد كُتبت تلك النسخ بخطوط ولغات مختلفة.

بعد التقوض الاقتصادي والسياسي للعالم خلال القرنين الميلادي الخامس عشر والسادس عشر، وظهور اوربا غربية قوية منذ القرن السابع عشر، اصبح استخدام الورق الاوربي أمراً متداولاً، وسادت عملية تدوين النسخ الخطية الاسلامية منذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر. وكانت بغداد، وقرطبة، ودمشق، اهم مراكز التدوين. ثم اصبحت دهلي، واصفهان، واستانبول، وتبريز أهم وأبرز مراكز تدوين النسخ الخطية منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الثامن عشر. وفي الشرق

الأقصى كانت سومطرة ثم جاوة في القرن الثامن عشر، مركزين لتدوين النسخ الخطية. اما في العالم العربي فقد احتلت القاهرة هذه المركزية.

حينما بدأ الاوربيون بجمع النسخ الخطية الاسلامية وحملها الى بلدانهم، عملت هذه النسخ على وضع التجارب العلمية الاسلامية المهمة بين يدي الاوربيين، وأتاحت للباحثين الغربيين الفرصة للوقوف على انجازات المسلمين في شتى الحقول العلمية كالطب، والفلسفة، والتاريخ، والعلوم، والأدب، والرياضيات، والفلك. ومن هذا المنطلق فالمجموعات الاسلامية التي تجمعت في اوربا الغربية وأمريكا الشمالية كانت بمثابة جسر يربط بين الشرق والغرب(٢٢).

وكانت أسبانيا تحتل مكانة خاصة في انتقال ثقافة المسلمين وحضارتهم الى الغرب، لأنّ المسلمين شيّدوا ثقافتهم وحضارتهم في هذه البلاد لفترة طويلة من الزمن. فقد وضعوا اقدامهم في جنوب أسبانيا في عام ٧١١م ومكثوا فيها حتى عام ١٦٠٩م. وتحققت حضارة متألقة في أسبانيا على مدى ثمانمائة عام من الحكم الاسلامي. وأفلحوا في تأسيس خلافة عظيمة في قرطبة (٩٣٤ ـ ١٠٣١م) ودول في اشبيلية، وغرناطة، وبلنسية، ومالقة.

الأندلس تحولت بعد دخول المسلمين اليها بمدنها المهمة كقرطبة ـ التي كانت تضاهي العاصمة العباسية بغداد ـ الى أحد أهم اجزاء العالم الاسلامي، بحيث تقاطر الباحثون والمفكرون من شتى بلدان اوربا وآسيا على بلاط الخليفة عبد الرحمن الثالث وخليفته الحكم الثاني والمنصور الوزير الأعظم. وبعد تقوض خلافة الامويين في الأندلس عام ١٠٣١م، استمر ازدهار الثقافة الاسلامية في تلك البلاد من خلال ملوك الطوائف.

كان الكتاب المكتوب هو الوسيلة لتطور وامتداد ثقافة مسلمي أسبانيا. فمنذ الأيام الاولى لانتصار المسلمين دخلت الى تلك البلاد كتب من الشرق. فعبد الخشني(٢٣)، وبقي بن مخلّد(٢٤) ـ وهما باحثان مسلمان قرطبيان ـ حملا معهما الكتب الى أسبانيا من العراق، وسوريا ومصر، حتى أصبحت قرطبة عاصمة

الكتب الأسبانية. ويقول ابن رشد وهو قرطبي ايضاً، انه حينما كان يموت عالم من اشبيلية تُبعث كتبه الى قرطبة. وحينما يموت موسيقي تُبعث ادواته الموسيقية الى اشبيلية(٢٥).

تأسست في قرطبة مكتبة حكومية حين تأسيس الدولة الاموية في اسبانيا، والتي بلغت ذروة ازدهارها في عهد الحكم الثاني (٩٦٢ ـ ٩٧٦م)، الذي بعث السفراء كابن الربّان المصري، ويعقوب الكندي الى سائر بقاع العالم الاسلامي كالعراق، وايران، وسوريا، ومصر، لشراء المخطوطات. وفضلاً عن هذه المكتبة، كان هناك الكثير من المكتبات الأهلية الاخرى. ويقول المقدسي انه كان يُستنسخ في قرطبة نحو ٧٠ ـ ٨٠ ألف كتاب كل عام، بحيث اشتهرت اسواق الكتاب والمكتبات في هذه المدينة، في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

بعد انهيار الدولة الاموية في عام ١٠٣١م ظهر العديد من الدول على أنقاض تلك الدولة فاستطاعت هذه الدول ان تبدأ حياة ثقافية جديدة رغم الضغوط الموجهة من قبل الجيوش المسيحية من الشمال، وازدهر الأدب والفن في بلاط ملوك الطوائف.

زحف المسيحيون في داخل أسبانيا فأدى ذلك الى سقوط المدن المهمة واحدة بعد اخرى، بحيث لم يبق في ايدي المسلمين حتى منتصف القرن ١٣هـ سوى عدة مدن في الجنوب أهمها غرناطة.

وكانت مدينة غرناطة تلعب دور خندق الدفاع الأخير عن ثقافة المسلمين، ولم تكن تُعدّ من المراكز الثقافية الكبرى في اسبانيا المسلمة. وحين سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م، يكون قد انتهى عهد المسلمين في اسبانيا بعد ٧٨١ عاماً. فانطلق الحكام المسيحيون للقضاء على أمارات وعلائم الثقافة الاسلامية في هذه البلاد تدريجياً(٢٦).

آخر الآثار التي وصلت من اسبانيا المسلمة، صورة رسمها كاردوتشو في عام ١٦٢٧م، تُظهِر أطفالاً ونساءً ورجالاً مقيدين بالسلاسل يقودهم بعض الجنود

المسلحين بوحشية نحو السفن الشراعية لحملهم الى أفريقيا.

عدد كبير جداً من الكتب الخطية الاسلامية والعربية أُحرق عمداً في حريق غرناطة الرهيب على يد قس مسيحي متعصب يدعى خيمنس ديسيسنيروس[١]، وتحولت جميعاً الى رماد. ومنذ ذلك الحين فُرضت رقابة صارمة على دخول الكتب العربية الى اسبانيا، ومُنعت الكتابة باللغة العربية. وقد قيل انّ هذا القس اباد في يوم واحد آثار ثمانية قرون من الثقافة الاسلامية.

انتصار الحكومة المسيحية الكاثوليكية كان كارثة على الحضارة الاسلامية في الأندلس بحيث لم يبق سوى القصور الخالية، والمساجد، وبعض الكتب العربية التي تؤلف أساس المجموعات الراهنة من المصادر الاسلامية لأسبانيا الحالية. كما انّ بعض النسخ الناجية يمكن البحث عنها في مكتبات القاهرة، ودمشق، وفاس. كما أُعيد بعضها الى مدريد، مما أدى الى الارتباط ما بين الأندلس المسلمة وأسبانيا الحديثة.

بعد سقوط غرناطة، اتجهت اسبانيا نحو السياسات الاستعمارية، واصبحت مركز ثقل كاثوليكي كبير في عهد فيليب الثاني ملك هابسبورغ والذين أتوا من بعده.

توجد في شتى مكتبات اسبانيا مخطوطات كثيرة لم يسع أحد لفهرستها حتى القرن الثامن عشر، كما لم يتم إنشاء كرسي للدراسات الاسلامية العربية في جامعات أسبانيا حتى القرن التاسع عشر. وبعد سقوط الامبراطورية الاستعمارية الأسبانية في أمريكا ظهرت الاهتمامات بالتلاحم الذي كان قائماً بين الاسلام والعرب في أسبانيا. ثم ظهر الاهتمام بالدراسات العربية والثقافة الاسلامية في القرن الثامن عشر لدى ماريا نوبيزي وفي القرن التاسع عشر لدى علماء أسبان آخرين مثل دغوانغوس الذي يُعد من أبرز الجامعين للنسخ الخطية. وقام بترجمة كتاب

---

(1) Ximenez de Cisneros.

أحمد المقري (١٥٩٠ـ١٦٣٢م) في تاريخ أسبانيا المسلمة ونشره في عام ١٨٤٣م.

في عام ١٨٢٠م أصدر خوزيه انطونيو كنده في مدريد كتاب «تاريخ سيطرة العرب على أسبانيا»[١]، والذي يُعدّ من المحاولات الاولى التي بذلها الأسبان للعودة الى ماضيهم الاسلامي. وأصبح هذا الأمر مقدمة لعصر جديد ظهر فيه باحثون اسبان آخرون، هبوا لجمع وتنظيم معظم الآثار العربية الاسلامية. وانطلق في هذا الطريق باحثون من غير الأسبان فبحثوا وألّفوا، وكان أبرزهم رينارد دوزي مؤلف كتاب «تاريخ مسلمي أسبانيا»[٢]، والذي طُبع عام ١٨٦١م.

الارتباطات الجديدة بين اسبانيا والعرب، لاسيما مع المغرب، عزّزت الارتباط بماضي اسبانيا المسلمة. وكان لهذا الأمر تأثير كبير على جمع الآثار الاسلامية لشمال افريقيا. ولذلك انطلق الباحثون والمؤرخون الأسبان للتعرف على خلفيتهم الاسلامية من خلال الاستعانة بالنسخ الخطية الاسلامية التي كُتبت في بلاد الأندلس. وتوجه بعض الأشخاص مثل فرانتشسكو كودرا الى تونس وبعض بلدان أفريقيا الشمالية لاسترجاع مخطوطات اسبانيا المسلمة المبعثرة خارج أسبانيا، من اجل استعادة بعض الهوية الأسبانية الكامنة في تراثها الاسلامي.

في القرن العشرين، اتسع الاتصال ما بين أسبانيا والعالم الاسلامي لاسيما البلدان العربية. والمنابع الاسلامية الأصيلة لأسبانيا، تتمثل في هذا اليوم إما في التراث الاسلامي الاسباني او في المصادر الموجودة في شمال افريقيا وبعض بلدان الشرق الاوسط، والتي يوجد معظمها في مدريد، واشبيلية، وغرناطة، وقرطبة، وطليطلة. كما انّ علاقات أسبانيا بالعالم الاسلامي واسعة جداً بحيث تدرَّس اللغة العربية في معظم جامعاتها، بينما هناك دراسات اسلامية في بعض تلك الجامعات. وهناك الكثير من المؤسسات الاخرى في أسبانيا منهمكة في الدراسات الاسلامية

---

(1) Historia de La domination de Los Arabes en Espana.

(2) Histoire des Musulmans d' Espagna.

والشرقية(٢٧).

الحملات الصليبية وتأثيرها على نقل ثقافة الاسلام وحضارته الى اوربا

الحملات الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١م) كانت ذات جانبين: الاول ديني، والآخر يتمثل في تحرير الأرض المقدسة لتأسيس بلد لاتيني في بيت المقدس. في هذه المنطقة ـكما هو الحال في اسبانيا ـ اندلعت حرب دائمة بين الاسلام والمسيحية، بحيث كانت سواحل البحر المتوسط موضعاً للنزاع بين المسلمين والنصارى على مدى قرون طويلة(٢٨).

لقد وقفت جامعة باريس من خلال ابن رشد على أهمية فلسفة قرطبة واستاذها. ولذلك دُعي الشعراء والجغرافيون العرب الى بلاط الملوك النورمانيين ومن جاء بعدهم كفردريك الثاني. وفي القرن الحادي عشر الميلادي انسحب المسلمون في البحر المتوسط الغربي أمام زحف النصارى. وفي أسبانيا بسطت بعض القوى المسيحية الصغرى نفوذها في شمال غربي أسبانيا (ليون، قشتالة، اراغون، وناوار) بعد وفاة المنصور الكبير في عام ١٠٠٢م. وفي عام ١٠٨٥م سيطر الفونس السادس على طليطلة، واستولى حاكم اراغون على ساراغوسا(٢٩).

جنوب ايطاليا الذي تقسّم بفعل معارك العرب مع الامبراطورية البيزنطية، سقط في النصف الاول من القرن الحادي عشر الميلادي بيد النورمانيين. كما تمت السيطرة على صقلية خلال الفترة ١٠٦٠ ـ ١٠٩٠م. ولم يبق بيد المسلمين في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي سوى جنوب أسبانيا وشمال أفريقيا.

في القرن الثاني عشر الميلادي تعرض هذا الجزء لغزو النورمانيين الصقليين ايضاً، وبذلك أصبح الغرب موحداً، ومتحكما في مصيره.

كانت هذه نبذة مختصرة عن الأوضاع التي كانت عليها القارة الاوربية خلال بدء الحملة الصليبية على العالم الاسلامي.

هيمنة الأتراك السلاجقة على خلفاء بغداد، وانتزاعهم بيت المقدس من يد الخلفاء الفاطميين في مصر عام ١٠٧٠م، أمر وجّه انظارهم نحو الامبراطورية البيزنطية، ونظراً لعدم تحمل الغرب لمثل هذا التداعي وضرورة الاستيلاء على بيت المقدس (القدس) لأسباب دينية، قام الغربيون بشنّ اولى الحملات الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٠٩٩م)(٣٠).

في تلك الأثناء، نشبت حروب بين المسلمين والمسيحيين في سوريا. وظهر في الموصل ـ التي كانت مركز الاضطرابات ـ الأتابك زنكي وكان من بقايا الامبراطورية السلجوقية، فاستطاع انتزاع ميناء أدسا من قبضة النصارى في عام ١١٤٤م وإرغامهم على الانسحاب لاول مرة.

خليفته نور الدين (١١٤٦ ـ ١١٧٤م)، حرّكته المشاعر الدينية نحو الجهاد، فاحتل آمراه المعروفان كردشيركوه، وصلاح الدين الايوبي، مصر، واستولى المسلمون على القدس في اكتوبر عام ١١٨٧م(٣١).

كانت انطاكية وتريبولي في شمال سورية، تحت السيطرة المسيحية. وكانت امبراطورية فردريك الثاني (١٢٢٧ ـ ١٢٤٤م) مسيطرة على بيت المقدس بوسائل سياسية. وفي القرن الثالث عشر الميلادي كان كل مكان ـ عدا فلسطين ـ يخوض الحرب. وتم تقسيم استانبول بين الفرنسيين والبندقيين. وفي تلك الأيام أيضاً اتجهت أنظار الفرنسيين نحو اليونان، وانظار البندقيين والجنويين نحو الموانئ التجارية الجديدة في بحر القرم وآزوف. وبذلك أُهملت فلسطين وتحول مركز الثقل نحو بقايا الامبراطورية البيزنطية(٣٢).

في منتصف القرن الثالث عشر انفتحت نافذة الأمل في اوربا مرة اخرى حينما ظهر جنكيز خان في آسيا وامبراطوريته الكبرى. واتسعت هذه الامبراطورية من بكين في الشرق الى دجلة والفرات في الغرب. وكان هدف الغرب هو التبشير بالمسيحية في صفوف المغول وتحويلهم الى نصارى. ولذلك بعثوا العديد من الوفود والسفراء الى بلاد المغول. فقد بعث اينوسان الثالث شخصاً يدعى جان دوبيان

كاربين في عام ١٢٤٥م، والقديس لويس ويليام في عام ١٢٥٠م. وبذلك انهمك المبشرون في العمل هناك، وشيدوا كنائسهم حتى وصلوا بها الى الصين، غير أنّ هذا لم يكن سوى نمط من الخيال، ولم يؤثر على موضوع فلسطين(٣٣).

في عام ١٢٥٠م حدثت انشقاقات بين خلفاء صلاح الدين وسقطت القاهرة بيد المماليك. وكان هؤلاء مناضلين ايضاً حيث استطاعوا خلال الفترة ١٢٦٠-١٢٦٨م إلحاق دمشق وانطاكية ببلادهم وانتزعوا تريبولي وعكا من النصارى، بحيث قُطعت يدهم نهائياً عن آسيا في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، عدا بعض الجزر التي بقيت تحت سيطرة المسيحية اللاتينية.

في الحملة الصليبية الثالثة، انتزع ريتشارد الأول قبرص من يد اليونانيين، وبقيت قبرص منذ ذلك اليوم جزيرة مستقلة، الى ان استولى عليها البندقيون.

الخيريون الذين شيدوا مستشفى القدس، استولوا على جزيرة رودس في ١٣٠٩م بعد فقدان عكا، ومكثوا في هذه الجزيرة حتى عام ١٥٢٣م، ثم انطلقوا الى جزيرة مالطا. وبعد فتح هذه الجزر من قبل الأتراك العثمانيين، قُطعت يد البندقية عن الشرق أيضاً.

الحملات الصليبية تركت تأثيراً كبيراً جداً على الشؤون الدينية ونالت من شأن البابوات وخلقت لدى الناس حالة إساءة الظن بهم. وعملت كذلك على تطور التجارة والفن. كما جزّأت البلدان، وأوجدت في العلم والفلسفة تغييرات كثيرة جداً، وظهرت بين العرب شخصيات كبرى ارتبط بها الغرب في كسب العلم. وازدهرت عملية تعلم اللغات القديمة، واتجه الاهتمام نحو التاريخ والجغرافيا. وتمّ إحياء الأشعار المحلية، وحلّت المعمارية القوطية محل الرومانطيقية. كما حظي فن صناعة التماثيل، والرسم بأهمية خاصة(٣٤).

المؤرخ الألماني «بروتز» يقول في كتابه(٣٥) بأنّ عامل الرقي والتطور في اوربا خلال ١١٠٠ - ١٣٠٠م -وهي الفترة الزمنية التي اقترنت بعصر الإحياء- تمثّل في الاكتشافات والاصلاحات في اوربا والتي كانت بفعل تأثير الحملات الصليبية.

ويتحدث بروتز في موضع آخر عن أهمية اسبانيا وصقلية في نشر الحضارة الاسلامية وايجاد حالة الاحتكاك بين عقائد وأفكار الشرق والغرب.

لا يخفى انّ جميع التطورات التي شهدتها اوربا الغربية لم تكن بفعل الحملات الصليبية، وكان بمقدور الغرب المسيحي النفوذ، حتى بدون الحملات الصليبية، الى البحر المتوسط الشرقي عن طريق التجارة، والوصول من هناك الى الطرق البرية او الطرق البحرية في الخليج الفارسي والهند الصينية(٣٦).

من افرازات الحملات الصليبية الاخرى، ظهور دولة ملوك الطوائف في سوريا مع استقرار الجنويين والبندقيين والبيزائيين على امتداد السواحل السورية، وانهماكهم في الأعمال التجارية. وكانت سواحل البحر الأسود واستنبول تعيش مثل هذا الوضع أيضاً. فبعد الحملة الصليبية الرابعة وعلى امتداد القرن الثالث عشر، اتسعت العلاقات ما بين الغرب وسائر البقاع، فكانت سوريا في الواقع مركز الاتصالات المسيحية الاسلامية شرقي البحر المتوسط. وفي هذه المرحلة وسّع الاسلام نفوذه في معظم البلدان الغربية عن طريق دولة ملوك الطوائف، والتجارة.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو أنّ الاسلام قد نفذ في اوربا عن طريق أسبانيا وصقلية، وأعمق من ذلك عن طريق الموصل وبغداد والقاهرة، لأنّ علم وثقافة الاسلام والمسيحية لم يندمجا في سوريا كما كان الأمر عليه في صقلية في عهد روجر الثاني وفردريك الثاني. كما لم يكن مسيحيو سوريا قادرين على تعلم العلوم الاسلامية رغم مجاورتهم لهذه العلوم، بينما كان مسيحيو شرقي البحر المتوسط قد تعلموا علوم وصناعات قرطبة وأسبانيا المسلمة.

اندماج العلوم والصنائع اليونانية، والنورمانية، واللومباردية، والعربية، والاسلامية في صقلية، الى ظهور حضارة بارزة قامت على أساس جميع تلك الأفكار. فكان الشعراء والمؤرخون العرب يحظون بالاهتمام والتشجيع في بلاد السلاطين النورمانيين. وقام الكاتب الخاص لويليام الأول بترجمة كتب إفلاطون، وأرسطو، وديوجين. وكان بلاط فردريك الثاني يحظى بأهمية أكبر، فكانت تُناقش

فيه أشعار دانته وقضايا أرسطو الفلسفية. ويوجد كتاب عربي مخطوط بهذا الشأن في مكتبة بودليان.

في البحر المتوسط الغربي، كان ابن رشد ـ الفيلسوف والطبيب المعروف ـ يدرّس الثقافة والحضارة الاسلاميتين في أسبانيا. وتعرّف اليهود على الفلاسفة المسلمين، وسعوا لتطبيق التوراة مع أفكار أرسطو. وفي نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، تعرّف مسيحيو اوربا الغربية الى حد ما على عمق فلسفة ارسطو. وكانت مكتبة مسجد طليطلة محلاً لمراجعة الطلبة والباحثين. وكانت الترجمة العربية لكتاب أرسطو في أسبانيا، أحد المصادر الكبرى للفلسفة القديمة.

في هذه المرحلة أصاب الغرب نصيب أقل من علم وثقافة وفنون العالم الاسلامي. وقد مهدت الحملات الصليبية الأرضية لظهور الحضارة الغربية، لأنّ الغرب استطاع عن هذا السبيل التعرف على حضارة المسلمين وعلومهم وصنائعهم من جهة، والاحتكاك بالامبراطورية البيزنطية واليونان من جهة اخرى، إذ ان الكنيسة الغربية قد انفصلت عن الكنيسة الشرقية قبل بدء الحملات الصليبية. ورغم إرسال السفراء مثل «لوت براند» ـ من أهالي كرمونا ـ والموظفين السياسيين الآخرين الى استنبول، إلّا انّ العلاقات ما بين الشرق والغرب ظلت محدودة لقرون، ثم أخذت تزدهر فيما بعد تدريجياً(٣٧).

في القرن الثالث عشر الميلادي، ترجم ويليام مريكي ـ أسقف كرينت ـ بمساعدة زميله هيزي ـ من أهالي برايانت ـ كتاب أرسطو في الأخلاق، ومهّد للغرب طريق الفلسفة اليونانية.

في نهاية القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر الميلادي، حمل علماء الامبراطورية البيزنطية العلوم اليونانية الى ايطاليا، فكان ذلك سبباً في إحياء ايطاليا.

الحملات الصليبية، كان لها تأثير على تطور وازدهار العلوم والحضارة في اوربا الغربية، حتى انّ بعض الكلمات العربية لازالت مستعملة في اللغات الغربية. كما لا

ينبغي نسيان علاقات الدول الغربية بأسبانيا وصقلية، ولا تجاهل احتكاكها بعالم الاسلام على مدى قرون في شرق وغرب السويس. كما رفعت الحملات الصليبية من معرفة الغرب بالأساليب الحربية عند المسلمين وطريقة استخدام السلاح وتشييد القلاع والأسوار المحكمة(٣٨).

في أعقاب الصراعات الدينية، اتسعت العلاقات التجارية بين الشرق والغرب، وازدهرت الأسواق الاوربية التي كانت تتعامل بالمنتوجات الشرقية. وكان طريق البندقية ـ كولن الذي ينتهي ببحر البلطيق وشمال فرنسا، أعظم الطرق التجارية في القرون الوسطى. وكانت هناك طرق بحرية اخرى ايضاً مثل طريق البندقية ـ مرسيليا في البحر المتوسط، حيث كانت هاتان المدينتان من المرافئ البحرية المهمة، وتأسست فيهما الشركات الملاحية، وهو ما عُدّ مقدمة لظهور النقود والمصارف. فصنع أهالي البندقية مسكوكات ذهبية منقوش عليها بعض الآيات القرآنية او أشياء تتصل بالرسول الأكرم ﷺ وتاريخ الهجرة. وكانت هذه المسكوكات متداولة في جنوب فرنسا حتى نهاية القرن الثالث عشر(٣٩).

نفوذ المشرق كان كبيراً جداً على الغرب في مضمار الفنون الجميلة والصناعات اليدوية. فالفن المعماري لم يكن يتميز بطراز خاص، ويلاحظ بأشكال شتى في شتى البلدان. وكان المسلمون يصنعون الطيقان التي لا تشبه الطراز القوطي، ويرسمون الصور الهندسية على الجدران والسقوف. وكانت معظم مباني القدس ذات طراز اسلامي. والبعض يعتقد انّ نفوذ المعمارية البيزنطية في الغرب لا يقل عن نفوذ المعمارية الاسلامية. فكان أثرياء القدس يشيّدون بيوتهم وفق طراز فن العمارة الاسلامي.

كان لعرب اسبانيا نفوذ أكبر في البلدان المسيحية الغربية من نفوذ مسلمي الشرق في ميدان الفلسفة والعلوم. والعلوم الرياضية انما قدمت الى اوربا، من الشرق.

أديلارد الباثي الذي كان قد درس علم الفلك والهندسة الاسلاميين، رحل في

النصف الأول من القرن الثاني عشر، الى مصر، وآسيا الصغرى، وسوريا، وأسبانيا. وكان ليوناردو فيبوناتشي، الذي عاش في عهد فردريك الثاني، أول مسيحي تعلّم علم الجبر والمقابلة، وأهدى رسالته التي كانت في الأعداد المربعة، الى فردريك، كما زار كلاً من مصر وسوريا.

اساس علم الطب، يرتبط بالمسلمين أيضاً كما هو الحال في الرياضيات، لكنه كان منتشراً في أسبانيا اكبر من انتشاره في سوريا. وكان تأثير الحملات الصليبية على الصنائع والآداب، أكبر من أي شيء آخر لأنها أجبرت الغرب على تعلم اللغات الشرقية. وكان رامون لولوس أول من لجأ الى هذا العمل كي يمكن مجابهة المسلمين فأسس في عام ١٢٧١م الجامعات لتدريس اللغة العربية. وفي عام ١٣١١م قرر مجمع فيينا ـ بتشجيع منه ـ إدخال اللغات الشرقية ـ لاسيما العربية ـ الى جامعات باريس، وليون، وسالامنكا. لكنه قُتل بتونس عام ١٣١٤م، وتعرّف أتباعه على علم الجغرافيا بدلاً من الآداب.

الحملات الصليبية ساعدت كثيراً على ازدهار الآداب، واتخذ الشعراء الغربيون هذه الحملات موضوعاً لأشعارهم. وكتب البعض مثل فولتشر ويليام، وغيرهما، تاريخ الحملات الصليبية. وفي كتاب ويليام الذي يُعدّ أهم كتب القرون الوسطى في هذا المجال، استعراض لحياة الامراء المسلمين فضلاً عن تسليط الضوء على أعمال المسيحيين الاوربيين. ورغم فقدان هذا الكتاب، غير ان ويليام التريبولي، اورد في كتابه بعض أجزائه.

ما هو مهم بين المصادر الشرقية، كتاب أحوال شيخ الشامات، وتاريخ الأتابكة لابن الاثير، وحياة صلاح الدين الايوبي الذي كتبه بهاء الدين. اما في الغرب فقد خرجت الحملات الصليبية عن الصورة التاريخية، وتحولت الى أسطورة. فنشيد رولاند، أفكار شعرية موضوعها الحرب بين المسلمين والنصارى في شمال اسبانيا. وأسطورة انشودة البؤساء ١١٣٠م، وانشودة انطاكية ١١٨٠، معروفتان جداً بحيث شغلتا موضع الحقائق التاريخية لفترة طويلة. بينما كانت اسطورة حروب طروادة

ومعارك الاسكندر، قد جعلت من المشرق ـقبل الحروب الصليبية ـ أمراً غامضاً وعظيماً عند الغربيين.

موضوع الحملات الصليبية، كان ذا تاثير على الأساطير الرومانسية في القرون الوسطى. ويُشك اليوم في إصالة قصص من قبيل: الأبطال الشجعان، والأمراء الأسرى، والفتاة المنقذة.

فضلاً عن النفوذ المحسوس للمسلمين في اوربا الغربية بواسطة الحملات الصليبية، فالمسألة الأهم هي تأثير هذه الحملات على ايجاد حركة عامة في اوربا الغربية من خلال الطرق التالية:

١ـ التأثير على الكنيسة والبابا: فالحملات الصليبية، كانت متصلة في حقيقة الأمر بالبابا. وكان البابا اوربان الثاني يعتقد انّ البابا ينبغي ان يكون قائداً لجميع الحروب الصليبية، لأنّ هذا النمط من الحروب جزء من السياسة الخارجية للبابا. وقد أثار البابا الجماهير ضد الامبراطور فردريك الثاني.

البابوات فضلاً عن كونهم اسلحة سياسية، كانوا يتدخلون في الشؤون الاقتصادية ايضاً. ولهذا السبب تزايدت ثروة الكنيسة بفعل الحروب الصليبية، ووُضعت القوانين لجمع الأموال للكنيسة. ولهذا السبب انقسم الناس الى فئتين: فئة مؤيدة للبابا، وفئة معادية.

من جانب آخر ادت الحروب الصليبية الى الهبوط التدريجي في مستوى الاختلافات بين المسلمين والمسيحيين بفضل الاحتكاك ما بين الاثنين.

٢ـ التأثير على الأوضاع الداخلية واقتصاد الجماهير: فمن الافرازات الاخرى للحملات الصليبية على حياة الجماهير، كان فرض الضرائب عليها. وكان لويس الثاني عشر أول من فرضها وذلك في عام ١١٤٦م. كما فرض هنري الثاني ـملك بريطانيا ـ على كل باوند بنسين ثم بنساً واحداً كضريبة تقليداً للويس الثاني عشر. وقد قيل «انّ الرغبة في زيارة بيت المقدس، أوجدت الضرائب الحالية. والحروب

الصليبية لم تطوّر التجارة فقط، وانما عملت على إعمار المدن، كما ازدهرت التجارة ايضاً بفعل شق الطرق الداخلية».

٣ـ التأثير على العلاقات الخارجية بين الدول الاوربية والأوضاع في اوربا: الحملات الصليبية، فضلاً عن تأثيرها على الاوضاع العامة والكنيسة، كانت مؤثرة على اتحاد الدول الاوربية. فقد توحدت اوربا عام ١٠٩٦م بفعل ذلك فيما لم يتحرك الخلفاء اية خطوة باتجاه اتحاد الشعوب المسلمة.

البابا كان يسعى باستمرار للتسلح والتجهّز كي يبقى في أمان من حملات الأتراك. وأورد المفكر الهولندي في كتاب يدعى «التجهيزات الدولية» المخططات التي وُضعت لاتحاد اوربا، فكانت جميعاً تحكي عن التجهّز ضد الأتراك. ففي أثناء الحروب الصليبية اختل توازن البلدان الاوربية الكبرى، وأخذ التوازن الاوربي يتجه نحو الغرب.

كانت فرنسا ذات تفوق خاص بين البلدان الغربية لأنها لعبت دوراً مهماً في الحروب الصليبية. وكانت سان لويس أحد مراكز إعداد المحاربين في تلك الحروب. فتقاطر بفعل ذلك الكثير من المهاجرين الفرنسيين على القدس وأقاموا فيها. وأصبحت قيمومة الاماكن المقدسة بيد فرانسيس الأول بعد ان كانت بيد شارلمان في القرن السادس عشر الميلادي. وبذلك استطاع النصارى الإقامة في القدس. كما يُعدّ وقوع سوريا تحت حماية فرنسا، من ميراث الحروب الصليبية(٤٠).

٤ـ التأثير على العلاقة ما بين اوربا وآسيا: العلاقات ما بين اوربا وآسيا وُجدت بفعل الحروب الصليبية أيضاً. فخلال هذه الفترة تعرّفت اوربا بشكل مجمل على أوضاع العالم. واستطاعت عن هذا الطريق ان تكتشف العديد من النقاط الجديدة، وتوسيع معلوماتها الجغرافية.

في القرن الثاني عشر الميلادي كان الاوربيون يعرفون الاوضاع الجغرافية للأماكن المقدسة ويعرفون الطرق اليها. كما كانوا على علم بالمناطق الاستراتيجية ما بين فلسطين ومصر. الا انهم كانوا يجهلون الأجزاء الاخرى من آسيا، إلى ان

توفرت لهم معرفتها في القرن الثالث عشر الميلادي والذي يُعرف بعصر اكتشاف آسيا الشبيه بعصر اكتشاف أمريكا في القرن السادس عشر الميلادي.

خلال هذا العصر كانت آسيا واقعة تحت هيمنة المغول الذين كانت تمتد امبراطوريتهم من القرم وتبريز مروراً ببخارى وسمرقند وانتهاء ببكين.

المغول لم يكن لديهم اعتقاد لا بالاسلام ولا بالمسيحية، غير انّ النصارى كانوا يأملون في تحويلهم الى مسيحيين، وتوسيع دائرتهم التجارية في الشرق. ولهذا السبب أخذ يبعثون المبشرين الى آسيا بدعم من النساطرة. وفي مطلع القرن الرابع عشر الميلادي أسس «جان» ـ من أهالي منت كروينو ـ كنيسة في الصين وجعل نفسه اسقف الصين، وأصبح ثلاث من الفرانسيسكان معاونين له.

بايفاد المبشرين الى آسيا، انفتحت فرص العمل امام التجار الايطاليين، وانطلق بعض أهل البندقية للابحار في بحر الخزر، وبُعث سفير من البندقية الى تبريز.

غير انّ حلم الاوربيين في تنصير آسيا، وإضعاف الاسلام في اسبانيا والشرق، تحطم فجأة، لأنّ المغول الذين كانوا يحكمون ايران، أصبحوا مسلمين في عام ١٣١٦م. ثم دخلت آسيا الوسطى في الاسلام خلال القرن الرابع عشر الميلادي. وبذلك تكون المسيحية قد انهزمت في آسيا أمام الاسلام من جهة، وتقوت الامبراطورية العثمانية من جهة اخرى.

غير أنّ نافذة أمل جديد فُتحت في افق التاريخ الاوربي، إذ استطاع البحارة الأسبان اكتشاف القارة الجديدة وجعلها مسيحية، فتحقق للمسيحيين التوازن في العالم. كما نجحوا من جانب آخر الانطلاق الى العالم الاسلامي عن طريق البحر(٤١).

صفوة الكلام هي انّ جميع مخططات الاوربيين ومشاريعهم ومساعيهم لم تحقق اهدافها على مدى تلك القرون الطويلة. وأدركوا انهم بدلاً من السعي لتنصير المسلمين، من الأفضل الاعتراف بوجود الاسلام والمسلمين، والانطلاق لكتابة

تاريخ المسلمين وترجمة كتبهم، وتقديم الدراسات في ثقافتهم وآدابهم وقوانينهم وعلومهم، وأنّ عليهم حمل المسيحية الى مناطق مثل افريقيا، وجزائر المحيطات، والقارة الامريكية.

وقد فعلوا هذا الأمر بالذات، فانطلق المبشرون النصارى الى تلك المناطق وراحوا يبشرون الأُناس الأقل تحضراً في العالم بالنجاة. واولئك الذين كتبوا منذ هذه الفترة في تاريخ العالم وأديان الشعوب وثقافة البشر، لم يكن أمامهم سبيل سوى التعرف على الاسلام عن طريق المآخذ والمصادر الأصيلة لحضارة الغرب، والاعتراف بقوته وعظمته(٤٢).

قراءة في تطور ترجمة الآثار الاسلامية الى اللغات الاوربية

هناك العديد من العوامل التي تقف خلف حركة ترجمة آثار العلماء المسلمين من اللغة العربية الى اللغات الاوربية والتي تقف اللاتينية على رأسها ثم الأسبانية والرومية. وسبق ان استعرضنا أهم تلك العوامل. ويمكن تقسيم هذه العوامل بشكل موجز الى: خارجية، وداخلية. فتعرف النصارى على الحضارة الاسلامية لاسيما منذ الحملات الصليبية يمكن ان يكون أهم العوامل الخارجية. وخلال التبادل الثقافي الذي جرى خلال تلك الحملات بين المسلمين والمسيحيين، تعرّف الأخيرون على انماط مختلفة من الحضارة الاسلامية لاسيا خلال وقوع بعض المناطق المتنازَع عليها مرة بيد المسلمين واخرى بيدهم، لاسيا فلسطين التي تكررت عملية انتزاعها خلال تلك الحروب.

خلال ذلك الاحتكاك العسكري وقف المسيحيون على ما كان لدى المسلمين من أبنية، وآثار، ومؤسسات تعليمية، ومستشفيات، وغيرها، والتي تعبّر عن عمق الحضارة الاسلامية.

من العوامل الخارجية ايضاً مواجهة المسيحيين لمجموعة عظيمة من التراث

الاسلامي القيّم، اي الكتب الاسلامية، لاسيا في أسبانيا. فحينا خرج المسلمون من هذه البلاد، سقط تراث عظيم يشمل مئات الآلاف من الكتب الاسلامية بيد الفاتحين الجدد. وهناك خبر يقول بأنّ مجموع الكتب التي كانت في مكتبة المستنصر ـ ثامن خليفة فاطمي ـ والتي كانت محفوظة في قرطبة، يبلغ نحو أربعمائة الف كتاب ونُقل الكثير من هذه الكتب الى مدينة طليطلة بعد وقوع أسبانيا في يد المسيحيين(٤٣).

أما أهم العوامل الداخلية التي كانت خلف حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، فينبغي البحث عنها في طبيعة تعامل العلماء المسيحيين مع آثار العلماء اليونانيين، لاسيا آثار شخصيات مثل ارسطو، وسقراط، وبطليموس، وجالينوس. وكانت هناك اسباب عديدة خلف عدم تمكن العلماء والفلاسفة المسيحيين من استخدام النصوص اليونانية لتلك الآثار. منها انّ ابتعاد اللغة اليونانية ومعيارها عن لغة كتابة هذه الآثار الكلاسيكية في العصور الاوربية الوسطى ـ أي انّ الفاصل الزماني بين اللغتين نحو ١٣ قرناً ـ يحول دون الادراك الكامل والجامع لهذه الآثار حتى من قبل أفضل لغويي اللغة اللاتينية(٤٤). هذا في حين فُقد الكثير من الآثار الكلاسيكية اليونانية بمرور الزمان، ولم يبق من سبيل للتوصل اليها سوى الترجمات العربية لهذه الآثار.

لهذا السبب فشلت تلك الجهود التي بذلها بعض المترجمين والعلماء المسيحيين قبل القرن الخامس الهجري لترجمة الآثار اليونانية بشكل مباشر، وبات الطريق الوحيد لتعرف العلماء الغربيين على هذه الآثار، هو الترجمة العربية لها(٤٥).

هناك عوامل متعددة اخرى ـ وإن كانت أصغر ـ مؤثرة في ايجاد حركة الترجمة. ولابد من الالتفات الى انّ الحضارة الاسلامية كانت تمر بمرحلة ازدهارها خلال عصر ظهور هذه الحركة (حوالي القرن الخامس الهجري). فالكثير من العلوم العقلية والبرهانية بلغت ذروة ازدهارها خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. ومن البديهي انّ الغرب لم يكن أمامه من سبيل سوى التعايش مع

الحضارة الاسلامية والانتفاع بما لديها من معرفة بشرية.

الى جانب هذه العوامل، ثمة أمر لابد من الاهتمام به كثيراً وهو كيفية انطلاق هذه الحركة من أسبانيا، وعلة هذا العامل. فالمسلمون كانت لديهم علاقات مع المسيحيين في البلدان الاخرى، فلماذا انطلقت هذه الحركة من أسبانيا؟ ولابد من البحث عن ذلك في الفهم الأرسطي للمعرفة البشرية الذي كان لدى علماء أسبانيا آنذاك. ولربما ليس جزافاً لو قلنا بأنّ الحضارة الغربية مدينة في جزء من ازدهارها لأسبانيا. وتظافرت عوامل عديدة كي تلعب اسبانيا دوراً مهماً في هذه الحركة. فبعد انسحاب المسلمين من أسبانيا، تحولت طليطلة في أسبانيا، وصقلية في البحر المتوسط الى أهم مناطق ترجمة الآثار العربية الى اللاتينية. والسبب في ظهور هاتين المنطقتين، هو التراث الاسلامي الذي ظلّ فيهما.

اضف الى ذلك انّ ظهور الدول العربية الأسبانية، ووجود المدارس والجامعات ذات الخلفية الاوربية في هاتين المنطقتين، وضرورة الاتصال بالمسلمين لتعلّم العلوم الجديدة من العلماء المحليين، امور ساعدت على الاسراع في تحول هاتين المنطقتين الى أهم مناطق الترجمة، وتقاطر عدد كبير من العلماء من سائر المناطق الأسبانية بل وحتى من ايطاليا عليهما من اجل المساهمة في هذه الحركة الفكرية(٤٦).

توجد الى اليوم مكتبات مهمة في طليطلة مليئة بالآثار الأصلية او ترجماتها الأصلية، او المخطوطات القديمة القيمة(٤٧).

يبدو انّ الأسقف جربر الاوفرني (٩٣٨ ـ ١٠٠٣م) الذي أصبح البابا فيما بعد وراح يعرف بسلفستر الثاني (٩٩٨ ـ ١٠٠٣م)(٤٨)، كان أحد الأوائل الذين ساهموا في تلك الحركة. فقد كان يعرف اللغة العربية التي تعلمها في قرطبة. وأمر بتشييد ثلاث مدارس في ايطاليا وفرنسا لترجمة الآثار العربية الى اللاتينية.

ومع ضرورة عدم تجاهل الامر التالي وهو وجود نموذج على الأقل مترجم الى اللاتينية في القرن العاشر الميلادي، غير أنّ هذا الأمر لا يقلل من أهمية علم

سلفستر، لأنّ أعماله هي التي حولت الترجمة من العربية الى اللاتينية، الى عملية منظمة وكلاسيكية(٤٩).

خلال الفترة ١١٤١ ـ ١١٤٣م، ترجم الرياضي والفلكي والمترجم الانجليزي «روبرت تشستري» لأول مرة القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية(٥٠). وينبغي أن يُعدّ قسطنطين الأفريقي (١٠٢٠ ـ ١٠٨٧م) أول مترجم كبير للنصوص العربية الى اللاتينية. وبعثت ترجماته على اطلاع عالم الغرب على الطب الاسلامي لأول مرة. ومنذ ذلك الحين اتسعت حركة ترجمة مختلف الآثار وسرعان ما تُرجمت أعداد كبيرة من الآثار العربية الى اللاتينية في شتى الحقول كالرياضيات، والنجوم، والكيمياء، والهندسة، والتنجيم، وكذلك ترجمة الآثار المترجمة للعربية لسقراط، وافلاطون، وأرسطو، وغيرهم، الى اللاتينية أيضاً. فقد تُرجم كتاب الرازي الشهير في الطب، اي «المنصوري»، ١٦ مرة مع التفسير. ويُعْرَف كتّاب هذه التفاسير جميعاً، وقد طُبع منها ١٣ تفسيراً. والطريف في الأمر اننا نعرف ١٤ تفسيراً باللاتينية ايضاً دون معرفة إسم مفسرها ومترجمها(٥١).

حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية تنقسم الى مرحلتين كبيرتين يُصطلح عليها بالاولى والثانية. تبدأ المرحلة الاولى بأعمال سلفستر وتنتهي بعهد الفونس العاشر، أحد حكام اسبانيا المحليين. وتبدأ المرحلة الثانية بعهد الفونس (١٢٥٣ ـ ١٢٨٤م).

في المرحلة الثانية قرر الفونس ان يشيِّد على غرار بيت الحكمة في بغداد، مجمعاً علمياً عظيماً لترجمة الآثار العربية. وعيّن خمسين مترجماً للعمل فقط على الترجمة العربية لكتاب «المجسطي» الذي ألفه بطليموس في الفلك.

الاختلاف المهم بين المرحلة الاولى والمرحلة الثانية لحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية هو انّ الآثار الاولى تُرجمت الى اللاتينية تقريباً، اما في المرحلة الثانية فقد تُرجم معظم الآثار الى الأسبانية والرومية(٥٢).

في هذه الفترة ظهر الكثير من المترجمين. ويقول «شنايدر» الذي أعدّ الى الآن

أهم وأروع التقارير حول حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، انه تولى ترجمة هذه الآثار خلال قرون نحو ١٣٤ مترجماً(٥٣).

الى جانب حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، والى جانب الترجمات الأسبانية لاسيما في عهد الفونس العاشر، بدأ مذهب فكري آخر يزاول عمله في الترجمة من العربية. فخلال تلك الحركة الفكرية راحت الآثار الاسلامية تترجم من العربية الى اللاتينية. وأهم مترجمي هذه الحركة كانوا يقطنون في أسبانيا، وترجموا الكثير من الآثار من العربية الى العبرية، او ترجمتها الى العبرية عن طريق ترجمتها اللاتينية.

ومن بين الكتب التي ترجمت الى العبرية الكتاب الشهير الذي ألفه السيد اسماعيل الجرجاني في الطب والذي يدعى «الذخيرة الخوارزمشاهية». وهو كتاب مؤلف بالفارسية وترجمه الى العبرية المترجم الشهير كالونيموس بن كالونيموس. ويبدو ان ترجمته الى العبرية، كانت عن النص الفارسي مباشرة(٥٤).

جهود الذين قاموا بهذه الترجمات سواء الى العبرية او الأسبانية او اللاتينية، كانت كبيرة من جهة، كما انها تقدم لنا من جهة اخرى نقاطاً مهمة وبنّاءة: مهمّة، لأنّ دور الأفراد في هذه الحركة كبير جداً. وفي قائمة هؤلاء المترجمين نشاهد بعضهم وقد ترجم سبعين أثراً من العربية الى اللاتينية، وهو ما يكشف عن شيئين: الاول جهودهم المخلصة، والثاني حاجة الغرب الشديدة لمثل هذه الكتب. وبنّاءة، لأنه إذا لم تكن ثمة مؤسسة او مدرسة او جهة ما تدعم اولئك المترجمين، فكيف كان باستطاعتهم القيام بمثل تلك الترجمات بدون بواعث مادية وحياتية؟

لذلك سنسعى في هذا الفصل لالقاء نظرة على سجل أعمال أشهر هؤلاء الأفراد.

الآثار المترجمة بواسطة قسطنطين الأفريقي، تؤلف طيفاً واسعاً من الآثار الطبية العربية لاسيما آثار جالينوس وكتابات أرسطو الفلسفية(٥٥).

لاريب في انّ «جيراردو داكريمونا»، ينبغي أن يُعدّ أهم مترجم في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، حيث تزيد الآثار التي ترجمها عن أكثر من سبعين أثراً في حقول عديدة كالطب، والفلسفة، والفلك، والأخلاق، والسياسة. الآثار الطبية التي ترجمها ـ اي مؤلفات جالينوس وبقراط ـ تؤلف في الحقيقة موسوعة طبية يونانية مع شروح العلماء المسلمين عليها. كما ترجم هذا المترجم الى اللاتينية آثاراً لبعض العلماء المسلمين مثل البتاني، وجابر بن افلح، والقبيسي، والفضل بن حاتم النيريزي، وابن الهيثم، والفرغاني. وبما انه كان ملماً باللغة العربية، لذلك تُعدّ ترجماته من أفضل وأروع الترجمات اللاتينية. كما تُعدّ المجموعة التي ترجمها في الفلسفة الأرسطية، من أهم مجاميع العلوم الفلسفية في اللغة اللاتينية(٥٦).

هوغو السانتالائي، لديه ترجمات لاتينية لآثار أرسطو، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وأبي معشر البلخي. وتُرجم كثير من هذه الترجمات الى العبرية ايضاً. وبذلك يُنظَر اليه كحلقة وصل بين الترجمة من اللاتينية الى العبرية.

يوهانس هيسبالنسيس، توجد لديه ترجمات كثيرة لكتابات أرسطو، والبتاني، والفارابي، والفرغاني، والقبيسي، ومحمد بن موسى الخوارزمي، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وأبي معشر البلخي، غير أنّ أهم مجموعة لترجماته، تتصل بالآثار التي ترجمها لابن سينا الى اللاتينية. ولربما يمكن مقايسة الآثار التي ترجمها، بترجمات داكريمونا، من حيث سعة العمل، وعدد الآثار المترجمة، وتنوع المواضيع. لذلك ينبغي عد هذين المترجمين من أهم المترجمين في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية(٥٧).

مايكل اسكوت، خلّف ترجمات كثيرة ايضاً، وتتجلى أهمية عمله، في ترجمة مجموعة آثار أرسطو بشكل خاص(٥٨).

كما ينبغي ان يُشار الى بلاتو التيوليائي أيضاً، إذ انه ترجم الى اللاتينية آثاراً عديدة في شتى المجالات كالفلك وأحكام الفلك، والرياضيات، والهندسة، والفلسفة. غير أنّ أهم الآثار التي ترجمها هي ترجمته للزيج الصابي تأليف البتاني والذي يُعدّ

اثراً مهماً جداً في تاريخ العلوم.

ترجمة هذا الكتاب تركت تأثيراً مهماً جداً على علم الفلك الاسلامي والمسيحي. ففي علم الفلك الاسلامي يُعدّ الكثير من الفنون الفلكية التي يستخدمها الفلكيون المسلمون استنساخاً لكتابات البتاني. كما ادت ترجمة هذا الأثر بواسطة بلاتو الى اللغة اللاتينية الى تعرف العالم المسيحي على كتاباته. وسرعان ما راح علماء الفلك والنجوم الغربيين يتداولون هذا الكتاب. لذلك يُعدّ بلاتو على هذا الأساس، أهم مترجم للآثار الفلكية والنجومية الى جانب قسطنطين الأفريقي الذي يُعدّ أهم مترجم للآثار الطبية الاسلامية(٥٩).

من بين الآثار الطبية الاسلامية المترجمة: كتاب مسائل في الطب للمتعلمين لحنين بن اسحاق ترجمة قسطنطين الأفريقي وماركوس الطليطلي؛ مقالة في الماليخوليا لاسحاق بن عمران الموصلي، ترجمة قسطنطين الأفريقي؛ تراجم عديدة لكتاب المنصوري للرازي؛ ترجمات سريانية ويونانية، وترجمة لاتينية عن الترجمة اليونانية، وترجمة مباشرة من العربية الى اللاتينية لرسالة الرازي المهمة «رسالة الجدري والحصبة»؛ ترجمة القانون لابن سينا الى اللاتينية بواسطة جيراردو داكريمونا؛ ترجمة الترجمة اللاتينية لكتاب القانون الى العبرية(٦٠).

فضلاً عن زيج الصابي، تُرجمت الى اللاتينية آثار للفضل بن حاتم النيريزي، وأبي معشر البلخي، وكثير الدين الفرغاني، وابن الهيثم. كما لابد من الاشارة أيضاً الى العديد من الترجمات لمجسطي بطليموس عن العربية، الى اللاتينية، وكذلك ترجمة الكثير من رسائل الاسطرلاب التي أدت الى معرفة الفلكيين الغربيين بكيفية استخدام الاسطرلابات الشرقية.

في موضوع الزراعة، ترجم اسحاق بن حنين كتاب «النبات» لأرسطو الى العربية، وتُرجم هذا الكتاب الى العبرية واليونانية اعتماداً على هذه الترجمة العربية(٦١).

في موضوع الرياضيات هناك ترجمات عديدة ومتنوعة لكتاب اصول اقليدس،

على يد جيراردو داكريمونا، واودلارد الباثي، وكتاب «تربيع الدائرة» لأرخميدس، على يد داكريمونا، وكتاب اكرثاوذوسيوس على يد بلاتو التيوليائي.

في موضوع الفلسفة، ترجم داكريمونا وهرمان الألماني كتاب السماء والعالم، والكون والفساد، وكتاب الأخلاق لأرسطو، وترجم مايكل اسكوت كتاب السماء والعالم، والكون والفساد لأرسطو(٦٢).

هذه الآثار وعشرات الأضعاف منها، تمثل قائمة بالكتب التي تُرجمت من العربية الى اللاتينية خلال حركة الترجمة من العربية، وعرّفت العالم المسيحي على الدور العظيم الذي لعبه المسلمون في طريق تأمين الرصيد المعنوي لحضارتهم. ويُلاحظ في كل حقل من حقول هذه الحضارة، دور أساسي لهذه الآثار في ظهور العلوم بالمفهوم الغربي، وتأسيس النهضة الاوربية.

تأثير العلوم العقلية والفلسفية الاسلامية والعلوم الالهية على حضارة الغرب

لاشك في أنّ العديد من الكتّاب الغربيين يعتقدون بأنّ موضوع الفلسفة الاسلامية والعربية ليس سوى تداخل عقائد القدماء التي حصلوا عليها في نقل العلوم اليونانية، وأضافوا اليها مواضيع اخرى.

والحقيقة هي انّ العرب اقتبسوا الفلسفة اليونانية التي كانت سائدة بين المسيحيين السوريين آنذاك، واستطاعوا ايجاد ظروف جديدة من خلال مزجها بالعقائد والأفكار الايرانية والهندية، لذلك ينبغي البحث عن أساسها في الحضارات العالمية التي تغلب عليها العرب.

الجاحظ البصري (ت ٢٥٥هـ) يعترف بأنّ المسلمين يدينون لليونانيين بدين كبير ويقول: «ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا الى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلّا بهم، لما حسن

حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا الى المعرفة». فالفلسفة من وجهة نظر بعض المسلمين عبارة عن مزيج من المعرفة والشرك. وقد ألّفوا كتباً في رفض أفكار فلاسفة اليونان واكدوا على تعارضها مع الدين(٦٣).

كارادافو، كاتب مقال «النجوم والرياضيات» يقول في كتاب «تراث الاسلام»، من أجل التقليل من أهمية الجهود العربية: «ينبغي ألّا تتوقع بين العرب وجود نبوغ قوي، وخيال علمي واسع، وإصالة في الفكر شبيهة بما كان موجوداً بين اليونانيين. فالعرب وقبل أي شيء آخر ليسوا سوى تلامذة لليونانيين. وعلوم العرب متصلة بعلوم اليونان حيث استمرت ودُرِّست، وفي بعض الأحيان اتّسعت وتكاملت».

ورغم ذلك نراه يقول أيضاً: «لاريب في ان العرب حققوا نجاحات واسعة في العلوم. فقد علّموا العالم استخدام الرموز الحسابية، رغم انهم لم يخترعوها، وبذلك فهم الموجِدون والمستخدمون للرياضيات في الحياة اليومية. وجعلوا الجبر علماً مستقلاً ودقيقاً وأكملوه الى حد بعيد، ووضعوا أساس الهندسة التحليلية. ولاشك في ان العرب هم الواضعون للمثلثات البسيطة والفضائية والتي لم تكن لها سابقة بين اليونانيين. وحققوا نجاحات قيمة في الفلك، واكتشفوا أشياء جديدة»(٦٤).

لاريب في انّ المسلمين أقبلوا في بادئ الأمر على العلوم التي كانوا بحاجة اليها كالقراءة وفهم القرآن وتفسيره، والفقه. غير أنّ الرومان والايرانيين الذين كانوا مغلوبين في الظاهر، لم يضعوا يداً على يد، وانما كانوا منهمكين في العلوم الأولية لاسيما الطب والفلسفة، حتى ان ابن خلدون يقول بأنّ معظم حملة العلوم في الاسلام كانوا من الأعاجم. غير انّ هناك اختلافاً في وجهات النظر بين المؤرخين العرب وغير العرب. فالمؤرخون العرب يقولون انّ اول طبيب ومنجم وفيلسوف عربي، هو نصر بن حارث بن كلدة، ابن خالة الرسول محمد ﷺ الذي أُسر في غزوة بدر وقُتل بأمر من الرسول ﷺ(٦٥). والمعروف هو: انّ اول من بادر الى نقل هذه العلوم كان خالد بن يزيد الاموي (ت ٨٥هـ)، وكان حفيد معاوية الأول، ويقال له

حكيم آل مروان. وانتشرت في زمانه صنعة الكيمياء في مدرسة الاسكندرية. وقد أخذ هذا العلم عن الراهب الرومي مريانوس، ثم تُرجم الى العربية بواسطة شخص يدعى اصطفان بن بسيل(٦٦).

يبدو من الضروري الاشارة الى الجامعات الاسلامية، كجامعة نظامية بغداد، او جامعات نيشابور، ودمشق، والقدس، والقاهرة والاسكندرية، وغيرها والتي كان بعضها معروفاً قبل ظهور الاسلام، او جامعة سالرنو التي كانت معروفة في علم الطب خلال القرن العاشر الميلادي، وتعد من بقايا مدارس الطب اليوناني القديم. فإلى القرن الحادي عشر الميلادي كان جنوب ايطاليا جزءاً من الامبراطورية البيزنطية، وكان مسكناً لأناس يتحدثون باللغة اليونانية. ومن جانب آخر كان الفاتحون النورمانيون يواصلون في صقلية سياسة إشاعة ونشر العلوم العربية والآداب والرسوم الاسلامية. وكان المسيحيون يعالجون من قبل أطباء مسلمين.

مدرسة الطب في سالرنو، لم تكن تتميز بالحالة الجامعية، بينما تأسست الجامعات القديمة مثل بولوني، وباريس، ومون بليه، واكسفورد في القرن الثاني عشر الميلادي، وتأسست اول جامعة عربية ـ إسلامية في اوربا، من قبل الفونس (١٢٥١ ـ ١٢٨١م) وعلى يد شخص يدعى ابا بكر الرقوطي، حيث كان المسلمون، والمسيحيون، واليهود، يتلقون فيها شتى العلوم(٦٧).

العلماء المسلمون في أسبانيا، كانوا يسعون كثيراً لتربية الأفراد، وقد تحدث معظم المؤرخين في القرون الوسطى عن أهمية العلوم الاسلامية، مثل روجر بيكون (١٢١٥ ـ ١٢٩٢م) الذي عبّر عن رأيه في الفلسفة الاسلامية. ولو قارنّا بين ما كان يتلقاه المسلمون في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين وبين ما كان يتعلمه الطلاب المسيحيون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للاحظنا أنّ الاحتكاك بين الجامعات الشرقية والغربية أقدم مما كان يتصور البعض، ولكن لا يمكن القول بأنّ جميع اصول الجامعات المسيحية هي عين الاصول التي كانت لدى الجامعات الاسلامية.

الموضوع الغريب هو كيف تعلم الطلبة المسيحيون العلوم الاسلامية قبل قرن من بداية حركة الترجمة في اسبانيا؟ وتحدث عن هذا الموضوع كتاب ميراث بني اسرائيل. وقد اتضح في هذا اليوم كيف وصلت آثار ابن سينا، والغزالي، وابن رشد الى الغرب. ففي بداية القرن الثاني عشر الميلادي تعرّف الغرب على أفكار أرسطو وآرائه من خلال ترجمات دومينيكو غوند يسالوي، وخوان شقوبي لآثار ابن سينا، والفارابي، والغزالي.

والحقيقة هي انّ الغرب مدين للعرب والمسلمين في معلوماته حول أرسطو. ولاريب في انّ الاوربيين قد مالوا الى الفلسفة، وانهمكوا في دراسة آثار أرسطو، من خلال التعرف على أفكار المسلمين. وينبغي القول بأنّ تعاليم أرسطو قد امتزجت بتعاليم ابن رشد لقرون طويلة.

ابن رشد لم يكن يعرف اللغة اليونانية لكنه اعتمد على آثار المترجمين الذين سبقوه، فشاع اسلوبه وأفكاره بين اليهود. لذلك أصبح له نفوذ عميق بين المسيحيين، وعُدّت أفكاره تهديداً لاسلوب الكنيسة، الأمر الذي دفع بتوما الأكويني لانتقاد المترجمين العرب، وتحدث عن وجود اختلاف بين أفكار أرسطو ومفسري آثاره(٦٨).

في عهد المأمون العباسي (حكم ١٩٨ ـ ٢١٨م) انطبعت الفلسفة الاسلامية بطابع خاص، لأنّ المأمون كان يعتقد بأنّ القرآن راسخ وخالد بالبراهين القاطعة في كل زمان ومكان.

مما يجدر ذكره انّ المسلمين كانوا قد وقفوا قبل ذلك بكثير على أفكار اليونانيين والعلم الالهي في الدين المسيحي. وشكّل المأمون فريقاً من العلماء في بغداد لمتابعة دراسة وترجمة الآثار اليونانية بجد وحزم. وقدّم الطبيب النسطوري حنين بن اسحاق (١٩٤ ـ ٢٦٤م) واسرته خدمات كبيرة على صعيد الترجمة. ففضلاً عن تعريبه للكتب الرياضية والطبية، عرّب ثلاثة كتب لأرسطو وثلاثة اخرى لإفلاطون، ثم عرّب ابنه اسحاق عدة كتب اخرى أيضاً.

يمكن ان نستنتج مما سبق انه قلما يوجد شيء يرتبط بالعرب بشكل مستقل بحيث يمكن تسميته بالفلسفة العربية. واستمرت مدرسة الترجمة على يد الصابئين، وقد ألّفوا كتاباً في اختلاف الروح والنفس، لقي صدى واسعاً في الغرب حين ترجمته الى اللاتينية.

خلال هذه المرحلة ظهرت آثار اول فيلسوف عربي، وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي. ويُعدّ من أشهر الأطباء المسلمين، وكان فيلسوفاً وحكيماً ومنجماً أيضاً، كما كان استاذاً في الحساب والهندسة والمنطق والموسيقى. ويرجع الى سلالة ملوك بني كندة، وعاصر كلاً من المأمون، والمعتصم، والمتوكل. لم تصل الينا منه آثار كثيرة بالعربية، ولكن توجد بعض الترجمات اللاتينية لآثاره.

أشهر آثار الكندي في الفلسفة والعلوم الالهية والذي كان له تأثير كبير في الشرق والغرب، يتحدث عن الفصل الاول من كتاب «ثيولوجيا» الذي صنفه أرسطو. وكتب فرفوريوس تفسيراً على هذا الفصل من كتاب ارسطو ترجمة عبد المسيح بن عبد الله نعيم الى العربية بإسم فرفوريوس. وقابل ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي هذه الترجمة مع أصل الكتاب وصححها، وقدّمها الى احمد المعتصم بالله(٦٩).

الشهرستاني (٤٦٧ ـ ٥٤٨هـ) يعتقد بأنّ الفلاسفة العرب كانوا يسيرون في طريق أرسطو، عدا بعض الجزئيات التي أضافها افلاطون وبعض الفلاسفة الآخرين. ويبدأ الشهرستاني فهرس الفلاسفة العرب بالكندي وحنين بن اسحاق، وينهيه بابن سينا، ويعتقد بأنّ ابن سينا على رأس الجميع. ولو كان له مزيد من العمر لأضاف الفيلسوف الأسباني ابن رشد الى فهرسه، لأنّ ابن رشد يُعدّ أعظم مفسر لكتب أرسطو(٧٠).

يعتقد ابن خلكان أنّ أبا نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، والذي يُعرف بفيلسوف المسلمين والمعلم الثاني، أعظم فيلسوف اسلامي في أعقاب عصر ترجمة الآثار اليونانية الى اللغة العربية. ويُعدّ كذلك من أعظم مفسري آثار أرسطو

وبعض آثار افلاطون. وكان على معرفة برسائله في النفس وخواصها واستعدادها، مع رسالة العقل للمؤلفين اللاتينيين. وخلّف ٤٤ كتاباً أهمها «إحصاء العلوم» الذي أوجز فيه جميع علوم عصره(٧١). والترجمة اللاتينية لهذا الكتاب معروفة على مدى القرون الوسطى، كما انها تُرجمت الى الانجليزية بإسم حول العلوم(٧٢).

أبو علي ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ)، أحد أشهر فلاسفة العالم. وُلد في بخارى، واشتهر في الغرب أكثر من الفارابي، وتعود جل شهرته الى آثاره الطبية. وكان يُعدّ في الغرب والى ما قبل ظهور ابن رشد بأنه الممثل لأفضل الأفكار الفلسفية العربية والاسلامية.

حين ظهور ابن سينا، طوى آثار الفارابي النسيان. وتقوم فلسفته على الاستدلال العقلي، وهي ذات شبه تام بعقائد المشائين الفلسفية، وهم اتباع المذهب الأرسطي، ولذلك تُعرف بفلسفة المشاء. ويشتهر هذا المذهب الفلسفي في الشرق والغرب منذ قرون.

ويتحدث غوشون عن المقام العلمي لابن سينا قائلاً: «لا نجد رسالة حول فلسفة القرون الوسطى ليست فيها إشادة بابن سينا. وكلما ازدادت الدراسة في هذا المجال، اتضحت الحقيقة التالية وهي انّ الفلاسفة الاوربيين لم ينتفعوا بأفكاره فحسب، وانما من المؤكد ايضاً انه أحد المؤسسين للفكر الأوربي»(٧٣).

رغم أنّ ابن سينا لم يعمر طويلاً، ولكن قيل انه صنّف ٢٤٢ كتاباً معظمها في الفلسفة، والتي أهمها «الشفاء»، و «الاشارات». ويكتب «ويل ديورانت» حول المظاهر الفلسفية لابن سينا: «فلسفته الميتافيزيقية، خلاصة للمعلومات التي توصل اليها المفكرون المسيحيون من بعده بقرنين، واستطاعوا تنسيق مختلف المذاهب الفلسفية في الفلسفة المدرسية (شبيهة بالكلام عند المسلمين). وكان نفوذ هذه الفلسفة واسعاً جداً، حتى انها وصلت من الشرق الى الأندلس، وأثّرت في فلسفة ابن رشد وابن ميمون، وبلغت العالم المسيحي اللاتيني والفلاسفة المدرسيين. كثرة أفكار ابن سينا في فلسفة البرتوس ماغنوس، وتوما الأكويني، تبعث على

الحـيرة. ويعتبره روجر باكون اعظم استاذ للفلسفة بعد ارسطو. وبوفاة ابن سينا اشرف عهد الفلسفة في الشرق على الزوال تقريباً(٧٤).

من العقائد التي نقلها ابن سينا الى الغرب، موضوع المعقولات[1]، اي ما هـو قابل للإدراك بواسطة العقل. كما انه يعتقد بأنَّ أساس كل موجود عبارة عن جزء غير قابل للتجزئة، وأنّ المادة هي أساس التعدد والاختلاف.

بعض العلماء الغربيين مثل روجر باكون يعتقدون بأنّ فلسفة ارسطو لم يكن لها أي تاثير علىٰ الغرب، وذلك لقلة واختفاء الكتب والرسائل الخـطية او لصـعوبة ادراك الرسائل. وبعد الرسول محمد ﷺ، جعل بعض الفلاسفة كابن سينا وابن رشد، فلسفة أرسطو في معرض الادراك والمعرفة.

بالرغم من ترجمة بعض الآثار اليونانية بواسـطة بـويتوس، لم يُشَـد بـفلسفة أرسطو إلّا منذ أيام ميخائيل سكوت الذي ترجم اجزاء مـن كـتب أرسـطو في الطبيعة والحكمة. وينبغي ان يُعدّ ابن سينا تابعاً لفلسفة ارسطو ومعرّفاً بهـا وقـد أكملها على قدر استطاعته(٧٥).

ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ)، حلّ محل ابن سينا في الفلسفة الاسلامية. ويُعدّ من أعظم العلماء والمفكرين في الفلسفة والفقه الاسلامي. ونفذ الكـثير مـن المسـائل الفكرية والفقهية الاسلامية الى اوربا عن طريق ترجمة كتبه. فألّف ما يزيد عـن ١٠٠ كتاب أهمها «بداية المجتهد» في الفقه، فضلاً عما كتبه في الفلسفة(٧٦).

تعود شهرته في العالم الاسلامي لاسيما في المغرب الى فلسفته وطبه. وأشهر كتبه في الطب يدعى «الكليات في الطب»(٧٧). ولربما يُعدّ أشهر الفلاسفة المسلمين، لأنّ المفكرين الغربيين وقفوا على الفلسفة اليونانية من خلال ترجمة آثاره الفلسفية الى اللاتينية والعبرية. ولهذا دعاه المفكرون اللاتينيون بالشارح الكبير(٧٨).

فضلاً عن ابن رشد، ظهر في أسبانيا مفكرون مسلمون كبار آخرون مثل محمد

---

(1) Intentio.

بن عبد الله بن مسرة، وابن عربي، وكانا من المتصوفة. فقد مزج هذان المتصوفان كل ما تعلمه المسلمون من الرهبان النصارى، بالفلسفة والعلم الالهي. وُلد محمد بن عبد الله بن مسرة بقرطبة في عام ٢٦٩هـ، ويُعدّ من اشهر عرفاء الأندلس. وكان ابوه من اتباع المعتزلة ولكنه كان يكتم ذلك تحفظاً. وبذل ابن مسرة جهوداً كثيرة في تعلم العلم الالهي حتى اتهموه بعدم المعرفة الالهية. ولذلك خرج من اسبانيا بحجة أداء مناسك الحج ولم يعد الى أسبانيا إلّا في عهد عبد الرحمن الثالث.

لا يُعرف له أثر كبير، وأجرى البروفسور آسين بالاسيوس حوله دراسات وجمع بعض المقاطع. ويبدو انه أحد أتباع امبيدكلس (في المصادر الاسلامية: انباذقلس)، أحد الفلاسفة اليونانيين السبعة.

العقائد التي انتشرت في الغرب على يد ابن مسرة، كان لها نفوذ كبير في القرون اللاحقة. وقد حظيت الافكار الفلسفية اليهودية بالاهتمام في القرون الوسطى، إلّا انّ اليهود أنفسهم مدينون للعرب والمسلمين في ذلك، لأنّ آثار أرسطو لم تكن قد تُرجمت آنذاك الى اللغة العربية، واكتفى اليهود بكتب الفارابي، وابن سينا، وابن رشد من اجل التعرف على أفكار أرسطو، وطالعوا التفاسير العربية لها، لاسيما وانّ المعتزلة كان لديهم نفوذ كبير على المفكرين اليهود. فلم تكن الفلسفة اليهودية منذ القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر الميلادي سوى تلك الأفكار التي أخذوها من العرب.

موسى بن ميمون (٥٢٩ ـ ٦٠٠هـ)، استند كالفارابي وابن سينا الى كتب أرسطو لإثبات الوجود والوحدانية والالوهية. ويشتهر «اويسرون» ـ الفيلسوف اليهودي المالاغائي كثيراً بين المفكرين المسيحيين. تُرجم كتابه الفلسفي من العربية الى اللاتينية من قبل اونديت، ودومينيكو غونديسالوي، في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي.

وأطلق اويسرون على كتابه إسم «عين الحياة» وادعى انه تكمن فيه المعرفة الحقيقية التي يجهلها الجهلاء ويعرفها اهل الفلسفة.

إحياء المذهب المشائي شدد من معارضة المفكرين المسيحيين للفلسفة الإسلامية. وبذل توما الأكويني جهوداً كبيرة من أجل ان يبرهن على انّ القديس اوغسطين لم يربط المادة بالالوهية بشكل صريح، وانه طالع جميع فرضيات اويسروان عدا واحدة او اثنتين، وعبّر عن رفضه لها جميعاً.

يقول القديس توما الأكويني: من المتعذر إثبات انّ الموجودات الروحانية مؤلفة من المادة. وهناك بحث وتفسير في رفض الفكرة القائلة بأنّ موجودات العالم جميعاً ناشئة من ذات الله وليست وليدة ارادته(٧٩).

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، أحد الفلاسفة المسلمين الذين كان لأفكارهم نفوذ كبير في الغرب. وقد أثرت افكاره وآراؤه تأثيراً عميقاً على ذهنيات علماء الفلسفة والعلم الالهي لذلك العصر. وتعود معظم أهميته في الفلسفة الى معارضته للمشائين والفلاسفة المسلمين. ولهذا السبب يقيسه البعض بالفيلسوف الفرنسي ديكارت، لأنّ الغزالي ألّف كتاب «تهافت الفلاسفة» في رفض الفلسفة المشائية وأرسطو وأتباعه، ونازلهم بسلاحهم. وعبّر عن انتقاده للفلاسفة في كتابه «مقاصد الفلاسفة» ثم في «تهافت الفلاسفة»، على اساس ما اورده ابن سينا في «دانشنامه علائي»، و «النجاة»(٨٠).

الغزالي يتميز بمكانة رفيعة بين المسلمين ويقيسه البعض بالقديس توما الأكويني عند المسيحيين. ويعتقد بعض المفكرين الذين قرأوا رسائله بصعوبة انه مسلم، بينما انطلق في صباه لدراسة العلوم الالهية والفقه، بل بحث في المسائل الدينية وحققها ولم يبلغ العشرين من العمر.

كان منهمكاً في التدريس في نظامية نيشابور، وفي دار العلم بنظامية بغداد، وكانوا يعتبرونه في هذه المراكز العلمية، استاذ الفقه.

بعد دراسة الغزالي لالهيات القرون الوسطى وعقائد الفلاسفة الأرسطيين والمتصوفة والالهيين وشتى الفلسفات، ألّف في سفره للديار المقدسة كتباً في المنطق، والحكمة، والعلوم الطبيعية، تُرجمت الى اللاتينية في مدينة طليطلة خلال القرن

الثاني عشر الميلادي واشتهرت. ويعتقد البعض انّ نفوذ حكمة الغزالي في أسبانيا لم يصل الى مستوى تأثير حكمة اويسرون التي ترسخت من قبله في اسبانيا. ورغم ان حكمة اويسرون احتفظت بأهميتها بين المؤلفين اللاتينيين حتى عهد ابن رشد وتوما الأكويني، إلّا انها لم تعد مهمة الى ذلك الحد بعد ذلك.

المستشرقون الأسبان مثل ريموندلال وريموند مارتين يعتبرون المسيحية متأثرة بروح وفكر العرب والاسلام، بل ويعتقد بعض الباحثين الفرنسيين انّ هذا النمط الفكري يلاحظ بين أحاديث الدين المسيحي خلال القرون الوسطى وبين اتباع القديس اوغسطين. فالمسيحيون الذين كانوا يعيشون في اوربا خلال عصر النهضة الاسلامية ـ العربية، كانوا يتلقون العلم على يد أساتذة مسلمين عرب، كما انّ المسلمين لم يكونوا يتكبرون عليهم رغم انهم أفضل ثقافياً منهم.

كان ريموندلال، المؤسس لمذهب الاستشراق، يتحدث ويؤلف الكتب بالعربية، وكان يأمل ان تنتشر الديانة المسيحية بين العرب بالدليل والمنطق. ومع ذلك لا يمكن تصور انّ هذا المسيحي الأسباني غير واقع تحت تأثير عقائد المسلمين وأفكارهم.

يُلاحظ من خلال دراسة آثاره ان اجزاء كثيرة من آثاره في الالهيات، مقتبسة من آثار المسلمين. ورسالته التي تحمل عنوان «مائة اسم الهي»، خير برهان على ذلك. كما ان رسالته التي تحمل عنوان «اسلوب الدراويش وحالة خلستهم»، لم تكن بسبب نفوذ أفكار الزاهدين المسيحيين في القرون الاولى، وانما بفعل الاحتكاك بالمسلمين.

تأسس أول مركز للاستشراق في اوربا بأمر من المبشرين المسيحيين، في مدينة طليطلة عام ٦٤٨هـ. فكانت تُدرَّس فيه اللغة العربية والعلوم الدينية المسيحية من اجل إعداد المبشرين للتبشير بالدين المسيحي بين المسلمين. وكان ريموند مارتين ـالمعاصر لتوما الأكويني، أعظم طلبة ذلك المركز، ولم يكن لكتاباته حول الكتّاب المسلمين نظير في اوربا. ولم يكن على معرفة بآيات القرآن والأحاديث الاسلامية

فحسب، وانما كانت لديه معلومات تتعلق بعلماء العلم الالهي والفلسفة الاسلامية بدءاً بالفارابي وانتهاء بابن رشد أيضاً.

درس ريموند مارتين كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وأورد بعضاً منه في كتابه "Pugio Fidei". وبعد أن اطّلع الاوربيون على آثاره، حظيت باهتمام كبير في أوساط المفكرين المسيحيين ولا زالوا يرجعون اليها. والمقاطع التي اوردها مارتين من كتب الغزالي، وابن سينا، وابن رشد، أوردها باللاتينية، إلّا انه ذكر أسماء الكتب الأصلية في جميع كتاباته(٨١).

توجد بين آثار الغزالي رسالة تتحدث عن مكانة المنطق في القوانين الدينية والالهية، شبيهة جداً بكتاب الخلاصة "Summa" تأليف توما الأكويني. وبما ان لكتابي الخلاصة وبوغيومندي اصلاً مشتركاً ـ لأنهما كُتبا بناءً على طلب من ريموند دوبينانورت رئيس رهبانية الدومينيكان ـ لذلك يحظى ذلك التشابه بأهمية خاصة لاسيما على صعيد قيمة البرهان الانساني في تفسير وشرح الحقائق العلوية، والعقائد المرتبطة بالبارئ تعالى ومعرفة الالوهية. غير أنّ ابن رشد دافع بعد نصف قرن عن الفلسفة المشائية والحكمة الأرسطية رافضاً خلال ذلك كتاب «التهافت» للغزالي في كتابه «تهافت التهافت»، مؤشراً ما يستطيع على ضعف استدلالات الغزالي وبعض النقاط السفسطية. غير انّ هذا لا يعني انّ كتابات الغزالي واعتراضاته على الفلسفة، لم تكن مؤثرة، بل يمكن القول بجرأة انّ قلّة رمق الفلسفة والفلاسفة منذ اواخر القرن الخامس الهجري والى يومنا هذا، انما كان بفعل تأثير كتابات الغزالي والضربة التي وجهها لكيان الفلسفة(٨٢).

فضلاً عن ابن باجة، وابن طفيل، يُعدّ ابن رشد من مفاخر الفلسفة الاسلامية المعروفة في اوربا وأسبانيا. فاستمر نفوذ أفكاره في ايطاليا حتى القرن السادس عشر، واثارت عقائده جدلاً صاخباً بين العلماء والفلاسفة. وكان اتباع فلسفة ابن رشد التي يعبَّر عنها في الغرب بالرشدية، من عوامل إحياء اوربا حتى ظهور العلوم الجديدة.

فضلاً عن شهرة ابن رشد في الغرب، كان معروفاً في مراكش ايضاً غير انّ المتدينين اتهموه باللادينية والارتداد عن الاسلام حتى أبعدوه عن قرطبة. لكنه استعاد شهرته قبل وفاته الى ان توفي بمراكش عام ٥٩٤هـ ودُفن فيها.

فلسفة ابن رشد القائمة على فكرة انّ الفلسفة حقيقة صرفة، والدين الذي لا فلسفة له غير صحيح، ظلت قائمة على مدى قرون.

«برايانت» الذي عارض قوانين الديانة المسيحية، من خلال الاستناد الى فلسفة أرسطو، اعتمد تفاسير ابن رشد في تسليط الضوء على غوامض هذه الفلسفة.

استيفن ـ اسقف باريس ـ كتب مقالاً لانتقاد فرضية ابن رشد قال فيه ان ابن رشد كان أبا التحررية الفكرية واللا إيمانية. وفضلاً عن كونه فيلسوفاً كبيراً كان مفسراً لأفكار أرسطو أيضاً. واصبحت جامعة باريس التي كانت تخطّئ فرضيات ابن رشد، بعد قرن من ذلك بحاجة الى تلامذة مدرسة ابن رشد. ولو دققنا في الآثار الحقيقية لابن رشد لأدركنا انه ليس مسؤولاً عن جميع أفكار الرشديين في البلدان المسيحية. وعلى صعيد آخر كان ابن رشد وتوما الأكويني يهدفان الى التوفيق بين الايمان والبرهان. ولو أمعنا النظر في الإجابات المنطقية التي اوردها على انتقادات الغزالي للفلاسفة، لأدركنا انه يخالف اصول الاستدلالات العقلية في القضايا الدينية التي تُعرف في الغرب بالرشدية[1].

أتباع ابن رشد في المسيحية، لم تكن لديهم حرية العمل التي كانت لدى ابن رشد في دراسة فلسفة المشائين، لذلك كانوا مرغمين على ادخال مواضيع غير مجازية الى فلسفته. كما انّ بعض مترجمي كتبه لم يكونوا يفهموا أحياناً المعنى الحقيقي لبعض الكلمات التي كان يستخدمها على سبيل الاستعارة. والمشتركات بين الهيات الأكويني وابن رشد كثيرة الى درجة بحيث لا يمكن وصفها بالتصادف.

---

(1) Averroism

والحقيقة هي انّ ابن رشد قد أضاف الى الثقافة والعلوم الاوربية المسيحية ما هو أعظم من تفسير أرسطو(٨٤).

توما الأكويني كشف بشكل واضح عن تأثير الفلسفة الاسلامية والعلم الالهي الاسلامي على الغرب، ومع ذلك ليس بالإمكان القول انه كان واقعاً تحت تأثير الكتّاب الاسلاميين بشكل مطلق. منذ عام ٦١٤هـ/١٢١٧م وُضعت تفاسير ابن رشد تحت تصرف الجامعات الاوربية عن طريق ميخائيل سكوت. كما نقل توما الأكويني بعض افكاره الواردة في آثار ابن ميمون. وقد انبرى لاستعراض أفكار ابن رشد لاسيما في معرفة الالوهية، في كتابه «المسائل الخلافية»(٨٥).

لاريب في انّ المسلمين قد أبقوا مصباح العلم والمعرفة وهاجاً، وكان لهم نصيب كبير في خدمة العلم الالهي. واولئك الذين يصفون المفكرين المسلمين بفقدان الأفكار الجديدة والأساسية(٨٦)، لم يقرأوا آثار ابن رشد والغزالي. وكتاب «الخلاصة» لتوما الأكويني، لدليل واضح على رفض أفكارهم.

كانت الثقافة الاسلامية مؤثرة ومتفوقة على جميع المراكز الثقافية الاوربية لما يزيد عن أربعة قرون. وحينما انتهىٰ تفوق الأفكار الاسلامية في اوربا، استمر الاتصال الثقافي بين الشرق والغرب، حتى بلغ ذروته في القرن الثالث عشر الميلادي. ولو درسنا الآثار المتبقية من ذلك العصر، لشاهدنا استمرارية نفوذ الاسلام، وأنه أعظم في القرون الوسطى بكثير مما يُقال عنه(٨٧).

تأثير العلوم الطبيعية والطب الاسلامي على حضارة الغرب

الى ما قبل ظهور الاسلام، لم تكن لدى العرب معلومات كثيرة عن العلوم الطبيعية والطب. وكانت معظم معلوماتهم عبارة عن شروح لمصنفات أرسطو. وما هي إلّا فترة قصيرة حتى ألّفوا الكتب في أعقاب البحث والتحقيق في هذا الاتجاه. وكان المسلمون في بداية العصر الاسلامي يولون علم الطب أهمية أكبر من سائر

العلوم الطبيعية. لذلك حينما استولى المسلمون على الاجزاء الغربية من آسيا وشمال افريقيا، حافظوا على المراكز العلمية الايرانية والرومانية، حتى أصبحت «جنديشابور» المركز العلمي للامبراطورية الاسلامية. وفي عصر الدولة الاموية انطلق العلماء لاسيما الأطباء باتجاه دمشق. وفي عصر الدولة العباسية التي بلغت فيها الحضارة الاسلامية ذروتها، ألقى جابر بن حيان ظلالاً واسعة على علوم القرون الوسطى الاوربية. ورغم انه لم تصل الى أيدينا مؤلفاته الطبية غير انّ «مايرهوف» يتحدث عن عثوره على رسالة له في المواد السامة. وكان هذا العالم على اتصال بالبرامكة، والمعروف انه تمّ العثور على مختبره في خرائب الكوفة بعد وفاته بمئتي سنة(٨٨).

توجد في كُتب جابر الكيمياوية معلومات لا زالت بالنسبة لعلماء الطب، مهمة وصعبة. فبعض الباحثين يعتقدون في هذا اليوم بأنّ الكتب المتبقية لجابر بن حيان، كُتبت في القرن العاشر الميلادي. وأغلب الأسماء الواردة في هذه الكتب، فارسية، وقلما توجد بينها أسماء هندية أو سريانية.

كُتب جابر الكيمياوية، عبارة عن مجموعة من المعلومات الايرانية واليونانية في مجال الأدوية. وقد عُرِف في العالم بإسم ابي الكيمياء العربية.

في الاسكندرية التي كانت مركز العلوم اليونانية والاسلامية، ظهر بعض المتظاهرين بالافلاطونية الذين أدخلوا بعض الموهومات والحيل الى علم الطب، وهو ما يكشف عن تفاهتهم.

علم الكيمياء الذي كان يتطور على يد جابر بن حيان من خلال التجارب العلمية والعملية، كانت له صورة اخرى. وثمة مائة كتاب في الكيمياء لجابر تحكي جميعاً عن تأثيرها على تاريخ الكيمياء في اوربا. كتب في آثاره عن التقطير، والتصفية، والتبخير، والذوبان، والتبلور، وغيرها، وتحدث عن طريقة تحضير بعض المواد الكيمياوية كالكبريت، والزئبق، واوكسيد الزرنيخ. وكانت لديه معلومات حول طريقة تحضير الزاج، والكبريت وغيرهما. كما حصل على اوكسيد الزئبق،

والماء الملكي.

من اجل التعرف بشكل أكبر على هـذا الكـيمياوي الاسـلامي الكـبير مـن الضروري مطالعة كتبه الكيمياوية المتعددة التي توجد النسخ اللاتـينية لبـعضها، لنلاحظ كيف نفذت بعض الكلمات العلمية العربية عن طـريق كـتب جـابر الى اللغات الاوربية. تُرجم كتابه التراكيب الكيمياوية من قبل روبرت عام ١١٤٤م، بينما تُرجم كتابان آخران له من قبل جيراردو داكريمونا، وريتشارد روسل. ويعتقد روسل ان جابر بن حيان، من أشهر الشخصيات العربية. كما كتب الدكـتور ا.ج. هلميارد مقالاً فيه وأشاد بمكانته العلمية العليا(٨٩).

يُعد علي بن العباس المجوسي، أحد الأطباء المسلمين المـعروفين خـلال هـذه الفترة، وقد ظهر في ايران. ويُعدّ أبرز الأطباء بعد الرازي، وتُعدّ مؤلفاته ذات أهمية كبيرة في الطب(٩٠). أهم كتبه «الملكي» الذي يُعدّ جامعاً للطب النظري والعملي. ويقوم استدلاله في هذا الكتاب على تجاربه ووجهات نظره الخاصة، لا على كتب الأطـباء. وأثـبت فـيه أخـطاء بـقراط، وجـالينوس، واوريـباسيوس، وبـولس الأجانيطي، وغيرهم، في الطب. وأكد على أنه سار خلافاً لطب اليونانيين في كثير من الموارد، رغم اتباع نهـج هذا الطب من قبل الآخرين. تُرجم هذا الكتاب الى اللاتينية عام ١١٢٧م من قبل استيفان الانطاكي، وطُبع في مـدينة ليـون عـام ١٥٢٣م(٩١).

حنين بن اسحاق، ترجم في عهد المأمون كتب جالينوس ورسائله حتى قيل انه ترجم لجالينوس في الفلسفة والطب مائة كتاب الى السريانية، و ٣٩ رسـالة الى العربية. كما ترجم عدداً كبيراً من آثار الأطباء اليونانيين الآخرين. وترجم كتاب ديوسكوريدس والذي تُرجم الى العربية في أسبانيا خلال النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي. وتوجد مخطوطات ترجماته ـ لاسيما آثار الأطباء اليـونانيين ـ في مكتبات اسلامبول.

لديه مؤلفات عديدة ايضاً أشهرها بين المسلمين «السؤالات الطبية»، و «العشر

مقالات في العين» والذي يُعدّ أقدم كتاب في أمراض العين وعلاجها. وقد انتفع معظم الأطباء الاوربيين بآثاره(٩٢).

من الكتب الاخرى التي ترجمها حنين، خلاصة أفكار جالينوس الذي رجع اليه طلاب جامعة الاسكندرية عام ٨٥٦.

فضلاً عن الكتب المترجمة ألّف بعض العلماء المسلمين رسائل طبية اخرى في شتى أمراض الانسان، فُقد معظمها. واحدة من هذه الرسائل التي نُشرت في القاهرة بواسطة عالم وفلكي وطبيب معروف اسمه «ثابت»، كانت حول الأمراض العامة، وأمراض الرأس، والصدر، والمعدة والأمعاء، او ما يعبَّر عنه بالأمراض الباطنية في لغة اليوم، كما بحث ايضاً في مرضي الجدري، والحصبة، ويُعدّان من الأمراض السارية. وتحدث بعد ذلك عن أمراض العظام، والمواد الغذائية وتركيباتها. كما بيّن بلغة بسيطة كيفية الأمراض وطريقة علاجها(٩٣).

نلاحظ بين الآثار المترجمة للعلماء المسلمين في علوم الفيزياء، والهيئة، والكيمياء، والنبات، والأرض، والميكانيكا، انّ الكندي ـ وهو من كبار علماء الفيزياء ـ هو الوحيد الذي ألّف كتباً ورسائل كثيرة في علم الأنواء او معرفة الجو، والوزن النوعي، والجزر والمد، والضوء وانكساره، والموسيقى. ومعظم هذه الآثار مفقود وللأسف. غير انّ روجر باكون وغيره من العلماء، رجعوا الى الترجمة اللاتينية لمبحث النور(٩٤).

طبقاً للدراسات، فإنّ اول رسالة مؤلفة في علم الميكانيك، ألّفها أحد ابناء موسى بن شاكر بعنوان «كتاب الحيل» وذلك في عام ٨٦٠م. ويعتقد الدكتور ا.برنارد الاكسفوردي انّ استعمال رقاص الساعة، كان من اختراع المسلمين والعرب. وانّ الساعة الدقيقة التي أهداها هارون الرشيد للملك شارلمان كانت ساعة مائية، تُعلن عن مختلف الساعات الزمنية بالصوت.

لاريب في ان المسلمين لم يكونوا يجهلون الساعات البندولية، والدليل على ذلك وجود مثل هذه الساعات في المسجد الأموي بدمشق. وقد أشار الى ذلك معظم

المؤلفين الذين زاروا فلسطين في القرن الثاني عشر الميلادي، لاسيما بنيامين التودلائي الذي سافر الى فلسطين في القرن الثاني عشر الميلادي. ولابن جبير كتاب يتحدث فيه عن كيفية عمل الساعة من صنع المسلمين، تُرجم من قبل سلوستر الدوساسي(٩٥).

في القرن الثامن توفرت معلومات مهمة حول الحيوانات، والنباتات، والحجارة. ويُعدّ الأصمعي (١٢٣ ـ ٢١٦هـ) من أبرز من ألّف كتاباً في هذا المضمار(٩٦).

في اعقاب ترجمة كتب أرسطو الى العربية في مجال علم المعادن، ألف الكتّاب المسلمون كتباً كثيرة في الحجارة لاسيما الأحجار الكريمة، وقد تُرجمت فيما بعد وقُلّدت من قبل المحققين الغربيين.

ارتباط الامبراطورية الاسلامية ببلدان مثل الهند وسواحل آسيا وأفريقيا الشرقية، وفّرت المجال كي يحصل الطبيعيون على معلومات قيمة عن الأحجار، وراحت تتداول في الغرب بعض الاسماء العربية او الفارسية للأحجار، والأدوية، والنباتات(٩٧).

وأول من هبّ لتأليف موسوعة طبيّة هو علي بن سهل بن ربّن الطبري. واستند في كتابه الطبي «فردوس الحكمة» الشهير الى معلومات كبار الأطباء الذين سبقوه مثل بقراط، وجالينوس، واوريباسيوس، وكتب شهيرة اخرى في الطب الهندي. واعتمد اسلوبه فيما بعد كلٌ من علي بن العباس المجوسي في «كامل الصناعة»، وابن سينا في «القانون».

لديه كتب اخرى في الطب، والصيدلة، وغيرهما، منها كتاب «الدين والدولة» وكتاب «حفظ الصحة»(٩٨).

بعد ابن ربّن الطبري، يُعدّ محمد بن زكريا الرازي أشهر طبيب إسلامي. وقيل أنه ألف ما يزيد عن ٢٢٠ كتاباً ورسالة في شتى العلوم والفنون، نصفها في علم الطب مثل: الجامع، والمدخل، والمرشد، والطب الملوكي، والمدخل الى الطب،

والكافي، والفاخر، والمنصوري الذي يُعدّ من أهم كتب الطب، وتُرجم مراراً الى اللاتينية في القرون الوسطى. غير انّ أهم كتبه: «الجدري والحصبة».

بما انّ محمد بن زكريا الرازي، كان أول طبيب يعرف الجدري والحصبة بشكل جيد، ووصفهما كما ينبغي، لذلك احتل هذا الكتاب مكانة كبيرة في عالم الطب. وكان يدعى سابقاً بإسم الكتاب الطاعوني[1]، لأنّ مترجمه «ج. فالا»[2] كان يتصور أنه حول الطاعون.

مقالات وأبواب كتاب «الجدري والحصبة»، تسلّط الضوء على حضانة المرض وسرايته ودورته والفترة الحرجة التي يمر بها المريض، والأخطار التي تهدده، والنتائج التي تنجم عن المرض وعلاج المريض وحميته، وكل ما يتصل بهذين المرضين.

عدد كبير من المؤرخين والعلماء الغربيين يعتقدون بأنّ هذا الكتاب، أعظم مؤلفاته. كنموذج على ذلك ننقل أدناه ما أورده «كاستيليوني» ـ استاذ ايطالي في تاريخ الطب ـ بهذا الشأن: «من وجهة نظر تاريخ الطب، يُعدّ أهم آثار الرازي كتابه في الجدري والحصبة الذي نُشر اولاً باسم الكتاب الطاعوني... ولاريب في أنّ هذا الكتاب يقوم على أساس تجارب علمية جداً وملاحظات شخصية لطبيب عملي، عاين المريض بشكل عميق. وهو أول كتاب تحقيقي دقيق نعرفه عن الأمراض المعدية».

تُرجم هذا الكتاب لأول مرة الى اللاتينية في مدينة البندقية من قبل «جي. فالا» وذلك في عام ١٥٤٨م، ثم الى اليونانية من قبل «في. جاك غوبيل»[3] في عام ١٥٥٨م. كما ترجمه كولن اللاتيني الى الفرنسية في مدينة بواتية الفرنسية، ثم ترجمه

---

(1) Le Livre de Pestilence.

(2) G. Valla.

(3) V. Jaqne Goupyl.

ميد[١] وجون تشنينغ الى الانجليزية في انجلترا وذلك في عام ١٧٦٦م. وترجمه «جي جي بوليت»[٢] الى الفرنسية عام ١٧٦٨م، وترجمه الى اللاتينية غرين هيل عام ١٨٤٨م. وفي عام ١٨٦٦م أُعيدت طباعة الترجمة اللاتينية في لندن. وفي عام ١٨٧٢ طبع «م. وان ديك» الأصل العربي في بيروت. وترجمه «ك. اوبيتز»[٣] الى الألمانية وطبعه عام ١٩١١م.

مضافاً الى ما سبق لابد من الاشارة الى أنّ هذا الكتاب طُبع لما يقرب من أربعين مرة في مدن بال بسويسرا، وغوتينغن بألمانيا، ولندن، وباريس. اذن يبدو انّ عدد ترجمات وطبعات كتاب «الجدري والحصبة»، يفوق الكثير من الكتب الطبية في الحضارة الاسلامية. وهذا الأمر يكشف عن اهمية كتاب الرازي.

كتاب الرازي المهم الآخر هو «الحصى المتولدة في الكلى والمثانة»، الذي طُبع بباريس عام ١٨٩٦م، ويضاهي أفضل الكتب الطبية في العالم(٩٩).

من كتبه المهمة الاخرى كتاب «الحاوي الكبير» او «الحاوي في الطب»، وهو كتاب يجمع الطب اليوناني والهندي والايراني، مع إضافة أفكار المؤلف وتجاربه اليه، وكان يتألف من ٢٠ جزءاً. والأجزاء العشرة الموجودة من هذا الكتاب، خمسة منها تنفرد بأمراض العين. تُرجم هذا الكتاب الى اللاتينية عام ١٢٧٩م في عهد شارل الأول، من قبل طبيب يهودي يدعى فرج بن سالم، وأُعيد طبعه ونشره خمس مرات عام ١٥٤٢م. ويُعدّ في اوربا من أهم الكتب الدراسية في علم الطب في العالم، ويوجد في مكتبة الكلية الطبية بباريس(١٠٠).

معظم كتب الرازي تُرجمت الى اللاتينية وأُعيد طبعها مراراً. فقد طُبعت في البندقية عام ١٥٠٩، وفي باريس خلال الفترة ١٥٢٨ ـ ١٧٤٨م. وكانت تدرَّس

---

(1) Mead.

(2) J.J. Paulet.

(3) K. Opitz.

في الجامعات الاوربية لفترة طويلة وكانت كتبه وكتب ابن سينا تدرَّس في جامعة لوفان البلجيكية خلال القرن السابع عشر الميلادي. وهذا يتضح من الجدول المعدّ عام ١٦١٧م. ومنه يُفهَم ايضاً عدم الاهتمام كثيراً بالكتب الطبية اليونانية عـدا في مواضع نادرة، إذ لم يلاحظ في ذلك الجـدول سوى جزء من وصايا بقراط العامة وخلاصة لجالينوس(١٠١).

كان الرازي استاذاً في علم التشريح أيضاً. وهذا يتضح من الرسائل الثلاث التي طبعت في ليدن عام ١٩٠٣م تحت عنوان «ثلاث رسائل في علم التشريح للرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سينا». وتحدث الرازي كذلك في كتاب «الحاوي» عن أمراض شتى كالنوبة القلبية، والآلام العصبية، والماليخوليا، والشلل، والأغذية المضادة لها. كما تحدث عن الصرع، والتشنج، والكزاز، والكابوس، وأمراض العين، والأذن، والفم، والأنف، والأسنان، مع استعراض اعراض كل مـرض مـن هـذه الأمراض وطريق علاجها، مع أبراز وجهة نظره في علاجها(١٠٢).

يقول في مرض الجدري مثلاً أنه يبدأ بحمى طويلة، وألم في الظهر، وحكة في الأنف، وقشعريرة. والأعراض الأساسية لهذا المرض هي الحمى الشديدة مع الألم، واحمرار شديد في العين والخدين، والشعور بـنوع مـن الضـغط في البـدن. ومـن أعراضه الاخرى: ضيق التـنفس، والسـعال، وجـفاف الفـم، وغـلظة البـصاق، واحتباس الصوت، والشعور بالضغط والألم في الرأس(١٠٣).

انبرى في رسالة «الجدري والحصبة» لوصف الاسلوب السريري واسـتعماله. ولذلك يُعدّ أول طبيب ادرك سراية هذين المرضين. كما يعد أول طبيب شـخص العوامل النفسية في معالجة الأمراض اعتقاداً منه انّ طبيعة الجسم تـابعة للامـور النفسانية للفرد، ويُنقل عنه بهذا الصدد ما مضمونه: «قولوا للمريض المتوجع انك ستشفى قريباً، في مثل هذه الحال ستستعين قواه الطبيعية به لشفائه، وإن لم يكن الطبيب غير موقن بسـلامة المـريض، لأنّ مـزاج الجـسم تـابع لكـيفية حـالاته النفسية». ولديه كتاب في هذا المجال يدعى «الطب الروحاني»(١٠٤).

الرازي يسلط الضوء في كتبه الطبية أولاً على آراء اليونانيين، والسريان، والايرانيين، والعرب، والهنود، ثم يتحدث عن آرائه في تلك الامراض.

فضلاً عن كتبه الطبية، خلّف كتباً في الفلسفة، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والفلك ايضاً. وآخر كتبه، كان في الفضاء، والمادة، والزمان، والحركة، ومعرفة الجو، ومبحث الضوء والكيمياء والنمو والتغذية. وفي السنوات الأخيرة اتضحت للباحثين أهمية كتابه في الكيمياء الذي صنّف فيه مختلف المواد وشرح الخواص الكيمياوية لكل منها، وقسمها الى نبات، وحيوان، ومعادن، وهو ينطبق مع التصنيف الحديث(١٠٥).

من الدراسات المتعلقة بكتب الرازي نستشف انه لم يكن يؤمن بصناعة المعادن النفيسة من المعادن الخسيسة. وهذا ما يمكن فهمه من بعض كتبه مثل محنة الذهب والفضة، والميزان الطبيعي، وفي انّ صناعة الكيمياء اقرب الى الوجود منها الى الامتناع. ويمكن ان نلاحظ هذا الرأي ايضاً في كتابيه المترجمين الى اللاتينية وهما «الأسرار»، و «سرّ الأسرار»، والمشهوران في الغرب(١٠٦).

يشير الرازي في كتاب «الأسرار» الى معرفة العقاقير وأدواتها، وهو ما ينطبق مع رأي علماء علم الكيمياء المعاصرين. ويبحث في كتاب «سر الأسرار» في الكيمياء او الإكسير، وصناعة الذهب والفضة عن هذا الطريق.

يقول في مقدمة كتاب «الأسرار»:

«فحرام على من رفع اليه هذا الكتاب ان يعيره من ليس منا... لما شرحنا فيه مما سترته القدماء من الفلاسفة مثل آغاثاذيمون، وهرمس،... وجالينوس وارسطاطاليس... وخالد بن يزيد واستاذنا جابر بن حيان، بل فيه أبواب لم ير مثلها ولم يدون بعد آغاثاذيمون وغيره... وكتابي هذا مشتمل على معرفة معان ثلاث: معرفة العقاقير، معرفة الآلات، معرفة التدابير(١٠٧).

ثم يقسم العقاقير ويشرح الآلات والأدوات المختبرية ويقول بأنه سيبحث قريباً

عن أسماء لم يدركها القدماء ولم يتحدثوا عنها لا بالرمز ولا بالاشارة. ويؤكد على انه استطاع ان يحول بعض المعادن الى ذهب، كما يتحدث عن اصول التقطير والتصعيد والاحتراق، وصناعة بعض الحوامض. ولذلك يُعدّ رائد علم الكيمياء في الاسلام(١٠٨).

ثمة كتب ورسائل اخرى للرازي تُرجمت الى اللاتينية في القرون الوسطى، طُبعت بعد اختراع الطبع. ومن كتبه المعروفة: كتاب «الشكوك» الذي انتقد فيه جالينوس(١٠٩)؛ وكتاب «من لا يحضره الطبيب» والذي يعرف بطب الفقراء ايضاً لأنه يغني الفرد عن مراجعة الطبيب نظراً لسهولة تعاليمه الطبية؛ كتاب «برء الساعة» الذي يتحدث عن العلاجات السريعة للامراض.

لديه ايضاً: الفاخر في الطب؛ دفع مضار الأغذية؛ المدخل الصغير؛ الفصول في الطب(١١٠).

علي بن العباس المجوسي الأهوازي، يعد أعظم طبيب بعد الرازي، ومؤلف الكتاب الشهير «كامل الصناعة في الطب» والمعروف بـ «الطب الملكي». ويتألف من ٢٠ مقالة، ويُعد قبل كتاب ابن سينا، اكمل كتاب في الطب. تُرجم الى اللاتينية مرتين، وطُبع عدة مرات(١١١).

ابو سهل عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني، طبيب كبير معاصر لابن سينا، ويقال بأنه أحد أساتذته. وقد ألّف كتاب «المائة في الصناعة الطبية»(١١٢).

عاصر الرازيّ طبيبٌ يدعى إسحاق، عاش في بلاط الخلفاء الفاطميين في مصر، ترجم آثاره الى اللاتينية شخص يدعى قسطنطين الأفريقي في عام ١٠٨٠م، وحظي هذا الكتاب بأهمية كبيرة في علم الطب خلال العصور الوسطى. وكان تدريسه متداولاً حتى القرن السابع عشر. وكانت كتبه في الحمى، والمواد، والبول، من أهم الكتب الطبية على مدى قرون، لاسيما كتابه «مرشد الأطباء» الذي يتحدث عن الرابطة الخلقية بين الطبيب والمريض.

بعد الرازي وعلي بن العباس، لم يمض وقت طويل، حتى تألق أبن سينا في سماء عالم العلم. ويُعرف بالغرب بـ "Avecina". ورغم انه يعرف في الغرب كفيلسوف وفيزيائي، إلّا أن تأثير طبه في الغرب يبعث على الحيرة والدهشة(١١٣).

ألّف ابن سينا ما يزيد عن ١٨٠ كتاباً ورسالة في شتى العلوم والفنون، منها ١٥ كتاباً في علم الطب، والتي يتصدرها كتاب «القانون» الذي يصفه جرجي زيدان بأنه موسوعة طبية وصيدلانية كاملة(١١٤)، كما يصفه ماكس مايرهوف بأنه رائعة طبية في عالم الاسلام(١١٥).

هذه الموسوعة، تبحث في علم الفسلجة، والامراض، والصحة، والصيدلة، وخواص العقاقير البسيطة والمركبة.

يقول ماكس مايرهون بهذا الشأن: «طُبع هذا الكتاب ١٦ مرة في اوربا في اواخر القرن الحادي عشر، ١٥ مرة باللاتينية، ومرة واحدة بالعبرية. وطُبع اكثر من عشرين مرة خلال القرن السادس عشر. ومن هنا تتضح اهمية هذا الكتاب. والتفاسير التي كُتبت عليه باللاتينية والعبرية لا تحصى. طبع حتى النصف الثاني من القرن ١٧ مراراً وتكراراً، كما كان كتاباً دراسياً لفترة طويلة. ولربما لم ينتشر كتاب آخر في علم الطب كانتشار هذا الكتاب، ولا زال يرجع اليه الأطباء والعلماء»(١١٦).

يقول غوستاف لوبون في كتب ابن سينا: «تُرجمت كتب ابن سينا الى معظم اللغات. وكانت مرجعاً لعلم الطب على مدى قرون عديدة. وكانت هي المرجع الوحيد في جميع جامعات فرنسا وايطاليا. وكانت تدرَّس في جامعة مدينة مونبليه على مدى خمسين عاماً»(١١٧).

يكتب «ويل ديورانت» بهذا الشأن أيضاً: «تُعلَّق في مدرسة الطب بجامعة باريس، صورتان ملونتان لطبيبين مسلمين، الأول هو الرازي، والآخر هو ابن سينا»(١١٨).

يُعدّ ابن سينا أول طبيب ايراني ـ اسلامي، طرح العديد من النظريات الجديدة والتخصصية في بعض الأمراض وطريقة معالجتها. اي انه أكمل نواقص علم الطب. ومن هذه النظريات: اكتشاف التهاب القشرة النامية للبدن واختلافها عن الامراض المماثلة؛ اكتشاف الشلل الناشئ عن عامل داخل الدماغ واختلافه عن عامل خارجي؛ الفرق بين داء الجنب وألم الأعصاب بين الأضلاع؛ الفرق بين الدمل الكبدي والتهاب الصدر.

كما يعد ابن سينا اول من اكتشف سراية الأمراض وانتقالها عن طريق الماء والغبار، وأشار الى سراية السل الرئوي. كما انه عرف الأمراض المسببة عن ديدان الانكلستوما، وسبق «دبيني» الايطالي في هذا الاكتشاف بقرون.

ووصف ايضاً امراضاً اخرى كحصى المثانة، والأمراض الجلدية والتناسلية، والأمراض العصبية، بشكل دقيق. وسلط الضوء على بعض العوامل النفسية والعقلية كالبلادة، والخوف، والسرور، والتشجيع، والتي تعكس آثاراً كبيرة على الجسم، ضمن حديثه عن العلاجات النفسية(١١٩).

في عهد عبد الرحمن الثالث، قام شخص يهودي يدعى حصداي بن شبروت ـوكان طبيباً في البلاط، بترجمة كتب طب دموكريتوس (في المصادر الاسلامية: ذيمقراطيس) بمساعدة أحد القساوسة، وأهداها الى قسطنطين السابع امبراطور الدولة البيزنطية، ثم صححها أحد الأطباء المسلمين(١٢٠).

رسائل لأحد الأطباء المسلمين يُدعى أبا القاسم القرطبي، أصبحت أساساً لعلم الجراحة الراهن في اوربا. وحينما تُرجمت هذه الرسائل الى اللاتينية والعبرية، ألحقها الجراح الفرنسي الشهير غودو شلياك (١٣٠٠ ـ ١٣٦٨م) بكتابه(١٢١).

في القرن الثاني عشر، كان اسلوب الجراحة عند المسلمين يختلف اختلافاً كبيراً عما كان عليه لدى الاوربيين، بحيث كانت عملياتهم الجراحية توصف بالقصابة(١٢٢).

في القرن الحادي عشر الميلادي / الخامس الهجري، اتسعت عملية تأليف الكتب والاختبارات الطبية في مصر، وسوريا، والعراق، وظهر أطباء مشهورون، كأبي منصور موفق بن علي الهروي، الذي الف كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية» والذي رتب فيه الأدوية المفردة وفق ترتيب الحروف الفارسية(١٢٣).

من الكتب المهمة التي أُلّفت في فن الصيدلة كتاب لشابور بن سهل صاحب مستشفى جنديشابور. ويدعى كتابه هذا «اقراباذين» ويتألف من ٢٢ باباً، وكان يرجع اليه أصحاب المستشفيات والصيادلة منذ اواخر القرن الثالث وحتى مطلع القرن السادس الهجري. وفي عام ٥٦٠ هـ حل محله «اقراباذين» ابن تلميذ.

اشتهر خلال هذه الفترة كتاب في معرفة الحيوانات لأبي عبيد الله (عبد الله) بن جبرئيل بن عبيد الله بن بختيشوع بإسم «طبائع الحيوانات وخواصها ومنافع أعضائها». واعتماداً على هذا الكتاب وكتاب «نعت الحيوان» لأرسطو، تم تدوين كتاب آخر يدعى «نعت الحيوان ومنافعه». ولعبيد الله كتاب صغير في الطب يدعى «الروضة الطبيعية»(١٢٤).

ابو ريحان البيروني، ألف كتاباً يدعى «الجماهر في معرفة الجواهر»، يحظى بأهمية كبيرة من حيث المعلومات الفيزياوية والكيمياوية.

من اطباء جنديشابور الذين اشتهروا في بغداد: بختيشوع بن جرجيس، وعيسى بن شهلافا، وشابور بن سهل، وماسويه وولده يوحنا وابن اخيه ميخائيل. فهؤلاء من مشاهير أطباء جنديشابور وقد انهمكوا منذ عهد هارون الرشيد في تعليم الطب وترجمة الكتب الطبية في بغداد. وطُبعت الترجمة اللاتينية لرسائلهم وكتبهم نحو ٥٠ مرة في بعض الأحيان(١٢٥).

منذ عام ١٠٠٠م حينما اصبح طب العيون شعبة من الطب، الّف علي بن عيسى البغدادي مؤلف «تذكرة الكحالين»، وعمار الموصلي مؤلف «المنتخب في علاج العين» رسائل كثيرة ومفيدة في طب العيون. وقد تُرجمت الى اللغة اللاتينية، وفاقت حتى النصف الاول من القرن الهجري الثامن جميع كتب أمراض العين، وجراحتها،

وعلاجها، وصحتها(١٢٦).

علي بن رضوان المصري، وابن بطلان البغدادي مؤلف كتاب «تقويم الصحة»، وابن النفيس السوري مؤلف كتاب «المؤخر في الطب» ومكتشف الدورة الدموية الصغرى، من الأطباء المسلمين المعروفين(١٢٧).

ابو ريحان البيروني، أحد كبار المفكرين الايرانيين المسلمين، ويُعدّ جامعاً لجميع علوم زمانه كالطب، وعلم النجوم، والرياضيات، والفيزياء، والجغرافيا. بعض آثاره عبارة عن: الآثار الباقية وقد كُتب في عام ٣٩١هـ؛ تحقيق ما للهند؛ القانون المسعودي؛ التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، ألّفه بنسختين عربية وفارسية عام ٤٢٠هـ في علم الحساب والهندسة والنجوم؛ مقاليد علم الهيئة؛ الاستيعاب في صنعة الاسطرلاب؛ استخراج الأوتار في الدائرة؛ تسطيح وتبطيح الكور، في المسائل الرياضية(١٢٨).

مؤلفاته على العموم تبلغ ١١٣ مصنفاً في شتى المواضيع كالهيئة، والطب، والحكمة، والحساب، والفيزياء، والتاريخ، والجغرافيا، وعلم العقاقير، الخ(١٢٩).

اخوان الصفا، جمعية من الحكماء الايرانيين ظهرت في القرن الرابع الهجري، كان هدفها التوفيق بين الحكمة اليونانية والدين الاسلامي. غير انهم كُفِّروا في بغداد وسائر البلاد الاسلامية ونُسب اليهم الالحاد والزندقة. ولكن عقائدهم وأفكارهم، وصلت الى أسبانيا وتركت تأثيرها على الطب والفلسفة. خلّفت هذه الجمعية ٥٢ رسالة أشبه بالموسوعة في شتى العلوم كالمنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والالهيات، والحكمة العملية، وجميعها مكتوبة بدقة بالغة.

هؤلاء يعتقدون انه يمكن تهذيب الباطن من خلال الاستعانة بالعلم والاعتقاد بالدين، حيث يمكن بلوغ مرحلة من الكمال هي غاية الشرائع والأديان(١٣٠).

من أسطع وجوه هذه المرحلة في الفيزياء والميكانيكا هو الحسن بن الهيثم (٣٥٤ـ ٤٣٠هـ). وقد ألف ما يزيد عن ٥٠ كتاباً ورسالة في الرياضيات، والفيزياء،

والميكانيك، والطب. ويكشف كتاب «المناظر» عن شخصيته العلمية بشكل واضح.

يقول غوستاف لوبون: «رغم فقدان معظم الكتب الطبيعية للعهد الاسلامي الاول، غير انّ رؤية هذه التصانيف الموجزة التي وصلت الينا، تكشف بوضوح عن مدى التقدم الذي أحرزه المسلمون لاسيما في علم الفيزياء. فالكتاب الذي الفه ابن الهيثم ـعلى سبيل المثال ـ في الضوء وخواص المرايا والأشعة المنكسرة والمستقيمة والمنعكسة، يدلل بشكل واضح على التطور الكبير الذي حققه المسلمون في هذا العلم»(١٣١).

ترجم كتاب «المناظر» لابن الهيثم الى اللغة اللاتينية ويقول «مايرهوف»: «روجر باكون وجميع علماء القرون الوسطى الذي عملوا في مبحث الضوء، اجروا جميع اختباراتهم على أساس كتاب ابن الهيثم». ووقع ليونارد دافنتشي، ويوهان كبلر، تحت تأثير كتب ابن الهيثم ايضاً. وكانت دراسات الاوربيين في النور قائمة على أساس دراسات ابن الهيثم(١٣٢). فقد كتب ملاحظات مهمة حول تحديد زاوية انكسار وانعكاس الضوء والتي تُعرف بإسم «قضية الهزن»(١٣٣) وهي: كيف يمكن أنْ نجد في المرايا المحدبة والمقعرة أو الاسطوانية والمخروطية صورة الشيء المفروض التي تنعكس في العين خلال مسافة معينة. وقد حلّ ابن الهيثم هذه القضية عن طريق معادلة من الدرجة الرابعة، وبواسطة معادلة هذلولية. كما استخرج مقدار انكسار الضوء في جميع الأجسام والسوائل، واقترح العدسة نظرياً، وذلك قبل اختراعها في ايطاليا بثلاثة قرون، فيما وُضع القانون الجيبي من قبل سنل وديكارت بعد ستة قرون(١٣٤).

رفض هذا العالم نظرية اقليدس في الابصار والتي تقول بأنّ الإبصار يحدث حينما ينطلق الضوء من العين ويقع على الجسم المرئي. وقال بأنّ صورة الجسم المرئي تصل الى العين، ثم تنتقل بواسطة غشاء شفاف يدعى العدسة. وكتب بعض الباحثين الشرقيين تفاسير في كتاب الضوء لابن الهيثم، ورفضوا نظريته في مشاهدة الأجسام.

كتب ابن الهيثم رسائل اخرى في الضوء، والمرايا، والشفق، والفلق، وجو الأرض، ودرس زيادة الحجم الظاهري للشمس والقمر حين الاقتراب من الأفق، وبرهن على أنّ ضوء الشمس يصل الينا حينما ينغمر عشر درجات في الأفق. وعلى هذا الاساس قاس ارتفاع جو الأرض وقال انه يساوي عشرة أميال أي أقل مما هو مكتشف في هذا اليوم. كما حصل على العلاقة بين الوزن وكثافة الهواء، وتأثير كثافة الهواء على وزن الأجسام، واستخدم معادلات معقدة لدراسة تأثير الضوء على المرايا الكروية والمتقابلة والعدسات الحارقة، وصوّر كسوف الشمس من خلال ثقب صغير جداً في غشاء، فيُعدّ على هذا الأساس أول من وضع الفنون الاولى للتصوير.

يكتب فيزياوي اوربي معروف يدعى «تشاسل»: «المعلومات التي تحققت لاوربا في علم المناظر (الفيزياء)، مستوحاة من كتاب ابن الهيثم(١٣٥).

ويكتب «بير روسو» في «تاريخ العلوم» حول ابن الهيثم قائلاً: «كتابه الذي يتناول الضوء لأول مرة، يقدم وصفاً صحيحاً لتركيب عين الانسان، ويشرح الأجزاء المختلفة للمخاط الخارجي للقرنية، والشبكية، والقزحية، فضلاً عن اصول الغرفة المظلمة. فهذا الشخص حين دراسته لانعكاس الضوء، يقول بوجود نسبة ثابتة بين زاوية الإشعاع وزاوية الانكسار، بدون التوجه الى موضوع الانكسار مباشرة»(١٣٦).

فضلاً عن ابن الهيثم، هناك علماء كثيرون منهم: مسكويه(١٣٧) الذي كان على معرفة بعلوم الأوائل لاسيما الفلسفة والطب والكيمياء؛ غياث الدين أبو الفتح عمر بن ابراهيم النيشابوري؛ العلامة قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي المعروف بالعلامة الشيرازي(١٣٨)؛ ابو القاسم العراقي وهو من كبار كيمياويي القرن السابع الهجري له رسائل عديدة منها «اكتسب في صناعة الذهب» في المعادن. وقد عمل هؤلاء وغيرهم في حقل الفيزياء والميكانيكا مثل سائر الحقول العلمية الاخرى، إلّا انّ الجزء الأعظم من آثارهم قد فُقد(١٣٩).

تأسيس المستشفيات

شيّد المسلمون المستشفيات منذ القرن الأول الهجري تقليداً للايرانيين ولمستشفى جنديشابور. ويقال انّ أول مستشفى شيِّد في العالم الاسلامي كان في دمشق عام ٨٨هـ بأمر الوليد بن عبد الملك الاموي. واول مستشفى شيد بالقاهرة كان عام ٨٧٢ في عهد ابن طولون. وشيد بعد ذلك مستشفى في بغداد على يد عضد الدولة البويهي، وآخر في الشام على يد نور الدين زنكي، وثالث في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي(١٤٠).

ترجع شهرة التعليمات الطبية لمدرسة «سالرنو»(١٤١) التي كانت في يوم ما من أهم المدارس الاوربية، الى المسلمين. في القرن الحادي عشر الميلادي حينما استولى النورمان على صقلية وايطاليا، تابعوا نفس اسلوب المسلمين، في ادارة مدرسة سالرنو، وعيّنوا قسطنطين الأفريقي ـ وكان من عرب قرطاجة ـ مديراً للمدرسة. فترجم الجزء الأعظم من الكتب الطبية العربية الى اللاتينية.

يقول غوستاف لوبون: «اعتقد انّ أطباء العرب لم تكن لديهم خسائر في الارواح أكثر من خسائر الطب في هذا اليوم»(١٤٢).

يكتب جرجي زيدان في المستشفيات الاسلامية قائلاً بأنها كانت تُدار آنذاك في منتهى النظام، ويُعالج المرضى في غاية الدقة بدون الالتفات الى قوميتهم ودينهم وعملهم. وكان الطب والصيدلة يدرَّسان في المستشفى(١٤٣).

حينما تأسس المستشفى العضدي ببغداد، كان يعمل فيه ٢٤ طبيباً بينهم الكحالون (اطباء العيون)، والجراحون، والمجبرون. وكانت تُلقى فيه دروس الطب والصيدلة. ويقال انه حينما زار السائح والرحالة الأندلسي ابن جبير بغداد في القرن الثاني عشر الميلادي، كان هذا المستشفى قائماً كالقصر العظيم وكان يُعالج فيه المرضى مجاناً(١٤٤).

اضف الى ذلك انّ المستشفيات كانت مجهزة بالمكتبات، ووسائل الترفيه كالموسيقى الهادئة، ورواة القصص للمرضى الذين يعانون من الأرق، والحقيقة هي ان هذه المستشفيات تم تقليدها من قبل الأطباء الاوربيين والتي انتهت الى ظهور المستشفيات المعاصرة في اوربا وسائر بقاع العالم(١٤٥).

حينما افل عصر العلم الذهبي في العالم الاسلامي في نهاية القرن الخامس الهجري، ازدهرت سوق الخرافة مما ادى الى ضعف عناصر الايمان في نفوس الناس، بحيث اكتفى البعض في القرن الثاني عشر بتلخيص وتفسير الكتب، وقلما أبدعوا في مجال العلوم ونشر العلم. ولهذا السبب ظهر الكثير من الأطباء اليهود في بلاطات بغداد، والقاهرة، وأسبانيا، لأنهم كانوا في حل من القيود الدينية الى حد ما. وكان موسى بن ميمون أهم الفلاسفة والأطباء اليهود الذين ظهروا خلال تلك الفترة. وُلد هذا الرجل في قرطبة عام ١١٣٥م، إلّا انه امضى جل حياته في بلاط صلاح الدين الأيوبي بمصر. وعبّر عن انتقاده لبعض أفكار جالينوس، وكان لأفكاره الواردة في كتاب «دلالة الحائرين» تأثير كبير على آراء الفلاسفة في القرن الثالث عشر الميلادي. له رسائل في حفظ الصحة لم تُفقَد، أشهرها الفصول في الطب(١٤٦).

في البلدان الاسلامية الغربية، ظهر أطباء كبار كانت قرطبة مركزاً لفعالياتهم. ففي القرن الرابع الهجري ترجم حسداي بن شبروت ـ العالم اليهودي ـ كتاب الأدوية المفردة لديوسكوريدوس، وقد صححه وشرحه ابن جلجل.

عريب بن سعد الكاتب، له رسالة معروفة في القبالة.

في مطلع القرن الخامس الهجري ظهرت المع شخصية طبية في علم الجراحة وهو ابو القاسم الزهراوي الذي ألف كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف»، وترجمه جيراردو داكريمونا الى اللاتينية. وكان الغربيون يرجعون الى ترجمات هذا الكتاب اللاتينية والعبرية على مدى قرون عديدة(١٤٧).

الطب في أسبانيا، مدين لخدمات أسرة الزهراوي. فظهر في هذه الاسرة أطباء

معروفون أشهرهم ابو مروان عبد الملك (ت ٥٥٦ هـ) الذي ألّف كتاب «التيسير في المداواة والتدبير». ويستشف من آثاره انه كان طبيباً سريرياً، ويأتي بعد الرازي من حيث المكانة العلمية(١٤٨).

بين الأطباء الأندلسيين، يوجد بعض الأطباء الفلاسفة أشهرهم ابن طفيل مؤلف القصة الفلسفية المعروفة «حي بن يقظان»، وابن رشد. ويعد ابن رشد تلميذاً وصديقاً للزهراوي، وقد سبق ان تحدثنا عنه في قسم الفلسفة. ففضلاً عن كونه أعظم الفلاسفة الأرسطيين، كان طبيباً كبيراً ايضاً ألّف ١٦ كتاباً في الطب والأدوية، اشتهرت الترجمة اللاتينية لأحد تلك الكتب كثيراً وهو الكتاب الموسوعي «الكليات في الطب» الذي طبع مراراً مع كتاب «التيسير». ولابن طفيل شروح على مؤلفات ابن سينا الطبية.

حظي الأطباء والعلماء الأسبان باهتمام ايضاً نظراً للدور الذي لعبوه في الدراسات النباتية وخواص النباتات. ورغم انّ أهم الآثار في حقل الأدوية والعقاقير قد صُنِّف في الشرق مثل كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية» لموفق الدين ابي منصور علي الهروي، إلّا انّ الأندلسيين لعبوا دوراً مهماً ايضاً في علم النبات.

بعد شرح ابن جلجل على كتاب ديوسكوريدس، ألّف ابو الصلت كتاب «الأدوية المفردة» في القرن السادس الهجري، وألف ابو جعفر أحمد بن محمد الغافقي الأندلسي كتاباً آخر بنفس الإسم ويُعدّ من أدق المؤلفات في العالم الاسلامي في هذا المضمار.

من المؤلفين الذين يستحقون الذكر في علم النبات منذ القرن السادس الهجري هم: عبد اللطيف البغدادي، وابن الصوري، وأبو العباس النباتي(١٤٩).

ابن البيطار، اكمل مصنفات أحمد الغافقي بعد قرن منه. ويُعدّ ابن البيطار ـ وهو اندلسي ايضاً ـ من أعظم علماء النبات والأعشاب. ولديه العديد من المؤلفات منها «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، و «المغني في الأدوية المفردة»، وقد فصّل فيه

جميع الأدوية القديمة وفق ترتيب الحروف العربية، مضيفاً اليها ٣٠٠ عقاراً جديداً(١٥٠).

يقول جرجي زيدان في صناعة العقار عند المسلمين بأنّ العلماء الغربيين توصلوا من خلال دراساتهم الى انّ المسلمين هم المؤسسون لهذا العلم، والمخترعون للكثير من العقاقير، والمؤسسون للصيدليات بالطريقة المعاصرة(١٥١). والدليل على ذلك وجود بعض الأدوية والنباتات في اوربا بأسماء عربية وهندية وفارسية، ويقول جوزيف ماكى أنّ الأدريسي ألّف ٢٩٠ كتاباً، خمسون منها في علم النبات(١٥٢).

وقيل على أساس حجم الكتب التي تُرجمت وطُبِعت للعلماء المسلمين، انّ الدراسة الإحصائية للمصادر العربية التي استندت اليها الكتب الاوربية تشير الى انّ نفوذ الاسلام في اوربا اكبر بكثير من تأثير اليونان على اوربا. ففي كتاب فزاري دغرادو استُند لابن سينا بما يزيد عن ثلاثة آلاف مرة، بينما نُقل فيه عن بقراط مائة مرة فقط(١٥٣).

الأطباء المسلمون في اسبانيا تمكنوا من اكتشاف طريقة علاج مرض الطاعون. ولا يخلو هذا الموضوع من أهمية في ذلك العصر الذي كان يعاني من عصبية قوية. واشتهر ضمن هذا الاطار كل من ابن الخطيب (١٣١٣ ـ ١٣٧٤م)، وابن الخاتمة في القرن الرابع عشر الميلادي(١٥٤).

في غير العلوم الطبية، ألّف المسلمون كتباً عديدة في هذا العصر كشهاب الدين في علم المعادن والأحجار الكريمة، وكمال الدين محمد الدميري في علم الحيوان من خلال كتابه «حياة الحيوان». وثمة موسوعات في الحيوانات والنباتات والأحجار الكريمة أهمها كتاب زكريا بن محمود القزويني (ت ٦٨٢هـ) الذي يدعى «عجائب المخلوقات».

في علم الكيمياء تم تأليف ما يزيد عن ٤٠ كتاباً في هذا العصر من قبل كتّاب ايرانيين وعرب(١٥٥).

ثمة علماء آخرون ايضاً كأبي الفتح عبد الرحمن الخازني ألّف في علم الفيزياء والنجوم على غرار نهج البيروني، كتاب «ميزان الحكمة» في الميكانيكا والهيدروستاتيكا، لاسيما في علم الاوزان والمقادير؛ وكمال الدين الفارسي الذي ألّف رائعةً على كتاب «المناظر» لابن الهيثم، وبلغ بالدراسات الضوئية في العالم الاسلامي ذروة ازدهارها(١٥٦).

تأثير علماء الرياضيات في العالم الاسلامي على حضارة الغرب

للمسلمين بحوث واسعة في الرياضيات لاسيما علم الجبر، ولكن ينبغي ان نعلم انّ اصول هذا العلم كانت موجودة ما قبل الاسلام، وكانت متداولة الى حد ما بين الهنود، واليونانيين، والايرانيين وغيرهم. غير أنّ المسلمين نجحوا في ايصاله الى ذروته من خلال الثورة التي أحدثوها فيه، والاكتشافات الجديدة التي قامت على أيديهم(١٥٧).

يمكن القول أنّ المسلمين علّموا الآخرين علم استخدام الأعداد، بينما لم يكونوا مخترعين لهذه الاعداد. وبذلك أدخلوا الحساب الى حياة الناس. كذلك صححوا عمل علم الجبر والمقابلة. فقد أمر المأمون في مطلع القرن الثالث الهجري محمد بن موسى الخوارزمي ان يؤلف كتاباً في الجبر فاقتبس الاوربيون معلوماتهم الجبرية من هذا الكتاب الذي تُرجم الى اللغة اللاتينية(١٥٨).

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ المسلمين حققوا نجاحات وتطورات جديرة بالاهتمام في شتى العلوم الرياضية، بحيث شكلت أعمالهم في عصر الترجمة، أساس الدراسات الاوربية، فقد استطاعوا وضع الحجر الأساس للهندسة التحليلية، وأدخلوا المنحني الى علم المثلثات السطحية والكروية والذي لم يكن له وجود في اليونان، واستخدموا الجيب بدلاً من الوتر، وطبقوا علم الجبر على الهندسة، وحلّوا معادلات الدرجة الرابعة، وقاموا بدراسات عميقة في علم المخروطات.

يكتب «شال» في كتابه «خلاصة تاريخ مبادئ الهندسة»: «هذه النهضة العلمية الأخيرة التي أدت الى التخلص من هذه الطرق الملتوية المعقدة في الجيب والجيب تمام، كانت موجودة منذ خمسمائة عام، وهي متداولة في عصرنا بين العلماء، وقد اكتشفها «رجيف مونتانوس» اولاً، ولم يكن كوبرنيك الذي ظهر بعد مائة عام، على علم بهذه النهضة»(١٥٩).

يكتب «كارادفو» في مقاله ضمن كتاب «التراث الاسلامي»: خلال الفترة التي كان يخوض فيها العالم المسيحي حرباً مع البربرية، كان العرب (المسلمون) لازالوا منهمكين في دراسة العلوم، ويسعون الى حفظ التطلعات الحياتية»(١٦٠).

النشاطات الاسلامية التي بلغت ذروتها على صعيد تطوير العلوم في القرنين الثالث والرابع الهجريين، استمرت حتى القرن التاسع الهجري. فمنذ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، كان جميع اولئك المنهمكون بالدراسات العلمية في الغرب، إما أصحاب اهتمام بشعوب الشرق الاسلامي، او على إحتكاك بمسلمي الغرب. والحقيقة هي انّ بحوث المسلمين في شتى العلوم، مهّدت لإحياء الحياة العلمية والأدبية في اوربا والمعروفة بالنهضة الاوربية.

بدأ تاريخ الرياضيات في الاسلام بشكل جاد مع أبي عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي. ويُلاحَظ في آثاره إدغام المذهبين الرياضيين اليوناني والهندي. وخلّف هذا الرياضي المسلم عدة آثار أهمها كتاب «المختصر في حساب الجبر والمقابلة»، الذي تُرجم الى اللاتينية مراراً تحت إسم «ليبر الغوريسمي»، اي كتاب الخوارزمي. ثم راح إسم جابر كما ورد في الترجمة اللاتينية ـاي الغوريسم (algorism)ـ يطلق على الحساب، اي نظام العد القشري، في اللغة الانجليزية. وأُخذ إسم هذا العلم في اللغات الاوربية الاخرى، من إسم جابر ايضاً. وكان كتابه شهيراً جداً عند الاوربيين في القرون الوسطى، وظل حتى القرن السادس عشر الميلادي وعهد فرانسو ويت (١٥٠٤ ـ ١٦٠٣م) أساساً لدراسات الرياضيين الغربيين(١٦١).

المصنَّف المهم الآخر للخوارزمي كتاب يحمل عنوان «حساب الهند»، فُقد اصله، ولكن توجد ترجمته اللاتينية التي تعود الى القرن الرابع عشر الميلادي، ويُعرف هذا الكتاب في المصادر الاسلامية بإسم «كتاب الجمع والتفريق بحساب الهند». وعن طريق هذا الكتاب تعلم الاوربيون الأرقام الهندية. وبرزت أهمية الخوارزمي بعد وضعه للمعادلات ذات المجهولين. وتُرجمت كتبه الى اللاتينية من قبل ادلارد الباثي(١٦٢)، وجيراردو داكريمونا، وأصبحت تحت تصرف الاوربيين(١٦٣).

في نفس هذا القرن ينبغي ان يُشار بعد الخوارزمي الى الكندي (ت ٢٦٠هـ) الذي كان رياضياً بارزاً، ألف الكتب والرسائل في كل حقل من حقول هذا العلم، والتي من أهمها رسالة في الجو والعدسات تُرجمت الى اللاتينية. وكذلك الى تلميذه أحمد السرخسي الذي كان ذا فكر ورأي في الجغرافيا والموسيقى والفلك.

من رياضيي القرن الثالث أيضاً، أبو عبد الله محمد بن عيسى الماهاني الذي كتب شروحاً على هندسة اقليدس وبعض آثار ارخميدس، واستمر في تطوير الجبر، وسعى لحل مسألة أرخميدس عن طريق المعادلة من الدرجة الثالثة، لكنه لم يصل الى الحل، وحلّ المعادلة أبو جعفر الخازن الخراساني عن طريق المخروطات(١٦٤).

من معاصري الخوارزمي، أبو كامل شجاع ابن اسلمة بن محمد بن شجاع الحاسب المصري (ق ٣هـ/ ٩ م) الذي أكمل جبر الخوارزمي، ووصلت منه المؤلفات التالية: حساب الخطأين، وكمال الجبر وتمامه والزيادة في اصوله.

برع كثيراً في حل المعادلات واستخدامها في حل المسائل الهندسية بحيث لم يصل الى مستواه اي أحد من معاصريه.

ابو الوفاء البوزجاني، رياضي وفلكي مسلم كبير. قام بشرح كتاب «الجبر» للخوارزمي، وحل المعادلات من الدرجة الرابعة $X^4+PX^3=q$ عن طريق التقاطع السهمي والهذلولي.

وشرح كتاب ذيوفانطس في الحساب والجبر، ولكن لم يصل الينا شيء من هذا الشرح(١٦٥).

وتحظى خدماته التي قدمها في حقل المثلثات بالتقدير. فقد عمل على تكامل هذا الفرع الرياضي واستخراج المعادلة التالية لجمع الأقواس:

$$\text{Sin } (a+b) = \frac{\text{sinacosb} + \text{Sinbcosa}}{R}$$

بينما لم يكن للاوربيين علم بهذه المعادلة، ولم يعرفها حتى كوبرنيك(١٦٦).

في العهود التي تلت المأمون العباسي، عمل بعض العلماء على رقي الدراسات الهندسية ومنهم أبناء شاكر بن موسى الثلاثة وهم: محمد، وأحمد، والحسن، والذين يُعرفون ببني موسى. ويدين الغرب لبعض آثارهم. أحد آثارهم في الهندسة المستوية والكروية تُرجم الى اللاتينية على يد جيراردو داكريمونا. ولديهم رسالة في جرّ الأثقال موجودة في مكتبة الفاتيكان، وشبيهة الى حد بعيد بكتاب هرون وفيلون في الأرصاد الجوية.

لبديع الزمان الجزري كتاب في نفس الموضوع يدعى «معرفة الحيل الهندسية»، حيث يُعدّ كتاباً مهماً في الميكانيكا(١٦٧).

في مطلع القرن الرابع الهجري ظهر بعض المترجمين الذين كانوا رياضيين بارعين ايضاً مثل ثابت بن قرّة. فقد ترجم ثابت مخروطات ابولونيوس، وعدة رسائل لأرخميدس، ومدخل علم الحساب لنيقوماخس. وكان ثابت بن قرة عالماً رياضياً توصل الى طريقة حل هندسية لبعض المعادلات من الدرجة الثالثة، وأفلح بمساعدة بني موسى في تعريب سبعة من كتب ابولونيوس الثمانية، ويتوفر في هذا اليوم تعريف ثلاثة كتب فُقد أصلها. كما أكمل تعريب كتاب اقليدس الذي لم يكمله حنين بن اسحاق. ويُعد كتاب ثابت بن قرة حول الساعة الشمسية، اول كتاب يؤلَّف في هذا الموضوع. وتتّسم دراساته في النجوم والفلك بأهمية خاصة

لاسيما في تحديد طول السنة الشمسية وارتفاع الشمس. ولذلك اشتهر كثيراً في اوربا خلال القرون الوسطى(١٦٨).

ابو سهل ويجن بن رستم الكوهي، يُعدّ أحد أبرز علماء الجبر في العالم الاسلامي. ولديه دراسات كاملة في المعادلات من الدرجة الثانية. وقد نجح الحسن ابن الهيثم وابو سهل الكوهي في حل إحدى مسائل الاجسام الكروية التي عجز أرخميدس عن حلها(١٦٩).

الفارابي، أحد الافلاطونيين الجدد الذي كانت لديه معرفة كبيرة في الفلسفة القديمة، كما لم يكن لديه نظير في علم الموسيقى. وتُلاحظ في رسالة له حول الموسيقى آثار ظهور علم اللوغاريتم، لأنّ الموسيقى والرياضيات علمان مترابطان. وكانت الدراسات الرياضية ضرورية في الموسيقى منذ أيام فيثاغورس من أجل تعيين الألحان وفواصلها. وكانت جميع الألحان التي تُعزف على آلة موسيقية ذات سلك، على صلة بقانون اللوغاريتمات.

ابن سينا والغزالي بحثا في الكميات غير المحدودة، وتحدثا عن الجزء الذي لا يتجزأ، اي الذرة. وتحدث البيروني في «تحقيق ما للهند» وفي كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، عن الحساب الهندي، وعجائب لعبة الشطرنج، وبعض المسائل الجغرافية الرياضية. كما بذل مساعيه لتطوير المثلثات(١٧٠).

يكتب «سميث» في كتابه «تاريخ الرياضيات» قائلاً: «كان البيروني من ألمع علماء عصره في الرياضيات. ويدين له الغربيون في معلوماتهم عن الهند، لأنهم استندوا اليه في كثير من العلوم».

بعض تصانيفه في الرياضيات: التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، في الهندسة، والحساب، والجبر، والأعداد، وهيئة العالم، وأحكام المكعبات والأضلاع والأوتار بواسطة خواص الخط المنحني، حيث استخدم فيها سلسلة من المسائل الهندسية مع طريقة حلها؛ كتاب الأرقام(١٧١).

ابو بكر محمد بن الحسن الكرجي (ت نحو ٤٢٠هـ)، كان معاصراً للبيروني، بقي له أثران في الرياضيات الاول هو «الفخري» في الجبر، والآخر هو «الكافي» في علم الحساب. طبع فرانتس وبكه ترجمة فرنسية موجزة لهذا الكتاب مع مقدمة جامعة في حل المعادلات السيّالة في العصر الاسلامي، بباريس عام ١٨٥٣م(١٧٢). والأهم من ذلك انّ الأعمال الرائعة لفيبوناتشي، مقتبسة من معظم كتب الرياضيين المسلمين لاسيما كتاب الفخري(١٧٣).

الخيام النيشابوري (ت ٥١٨هـ): عُرف في الغرب عن طريق الترجمة الرائعة لرباعياته بواسطة «فيتزجيرالد». لكنه عُرِف في عصره كفيلسوف وعالم قبل أن يعرف كشاعر. ويحظى بالاهتمام في ايران اليوم من منظار الرياضيات والنجوم ووضع التقويم الجلالي. وكانت لدى الخيام براعة كبيرة في العلوم المتداولة في عصره والفلسفة والنجوم والرياضيات. وأنشد الشعر باللغتين الفارسية والعربية(١٧٤).

كتاب «الجبر والمقابلة» الذي الّفه الخيام يكشف عن انه اختطف رهان السبق من اليونانيين وحقق تطوراً عظيماً على هذا الصعيد، بل وتفوق حتى على الخوارزمي في موضوع درجة المعادلات، وتطرّق الى المعادلات من الدرجة الثالثة، بينما لم يتحدث الخوارزمي سوى عن المعادلات من الدرجة الثانية. وذهب الى أبعد مما ذهب اليه اليونانيون في حل وبحث المسائل، لكنه وقع تحت تأثير ديوفانتوس في حل المعادلات بالأعداد الصحيحة. وقسّم المعادلة من الدرجة الثالثة الى ٢٧ طبقة اولاً، ثم الى أربعة أقسام، ثم قسّم القسم الرابع الى ٣ طبقات، مثل:

$X^3+d= bx^2+ cx$

$X^3+CX= bx^2+d$

$X^3+bx^2 = cx+d$

من هذه المعادلات يتضح جيداً انه تم الاعتماد على الهندسة التحليلية في حلها.

يعتقد الخيام انّ هذه الطبقة لها أقسام مختلفة بعضها غير قابل للحل، ويتم حل معظمها بطريقة الهذلول المزدوج. وهذه الطريقة بحاجة الى معلومات كثيرة حول آثار ابولونيوس وبراعة فائقة في استخدامها(١٧٥).

الخيام سعى في بداية رسالته للإعلان عن عدم اقتباسه لأي شيء من القدماء كاليونانيين والعلماء المسلمين. وقلّما لوحظت ايضاً طريقة حل المعادلات من الدرجة الثالثة في كتاب هندسة ديكارت، ولم يكن حلها عن الطريق الجبري معلوماً حتى عصر النهضة الاوربية، رغم ملاحظة بعض الحلول المبهمة في بعض آثار علماء عصر النهضة(١٧٦).

العالم والناشر الفرنسي المعروف «فوبكيه»، ترجم كتاب «الجبر والمقابلة» للخيام الى الفرنسية ونشره في باريس عام ١٨٥٧م(١٧٧).

آثار الخيام القليلة، بعضها مفقود، وما هو باق ليس سوى رسائل في الوجود، والكون، والفساد، وما بعد الطبيعة، ودراسات في الرياضيات تتعلق بأصل موضوع اقليدس والحساب والجبر، تكشف بمجملها عن مكانته العالمية في الرياضيات(١٧٨).

نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، فضلاً عن شهرته في علم النجوم، يعد عالماً هندسياً معروفاً ايضاً. دوّن معظم الآثار الرياضية القديمة في ١٦ رسالة وكتاباً، منها كتاب في المثلثات الكروية يُعدّ من كتب الدرجة الاولى لهذا العلم.

القاعدة التي يدعوها بقانون «العدد المتمم» والتي تُصبح عملية من خلال إجراء قضية بطليموس، تخص هذه المسألة وهي أنّ جيب الزوايا يتناسب مع اضلاعها:

$$\frac{\text{Sin A}}{\text{a Sin}} = \frac{\text{Sin B}}{\text{b Sin}} = \frac{\text{Sin c}}{\text{Sin C}} \text{ Sin}$$

ويضيف الى هذا القانون طريقة الظل باستخدام:

$$\text{Sinb} = \frac{\text{Sin c}}{\text{Sin C}}$$

في هذا الكتاب تم شرح المثلثات المستوية والكروية بطريقة تجلب الانتباه، مشيراً نصير الدين في موضع من هذا الكتاب الى العلماء المسلمين الذين آزروه في اكتشاف الروابط الرياضية(١٧٩).

نصير الدين الطوسي الّف كتباً كثيرة في الرياضيات أهمها: الاصول والفروع؛ كتاب تسطيح الأرض، رسالة في البديهية الخامسة؛ تربيع الدائرة؛ كتاب الجبر والمقابلة؛ كتاب جامع في الحساب، كتاب شكل القطاع، الذي تُرجم الى اللغات اللاتينية، والفرنسية، والانجليزية، ورجع اليه الغربيون لقرون عديدة.

من كتبه الاخرى في الرياضيات؛ تحرير اقليدس؛ الرسالة الشافية في الخطوط المتوازية. وخلّفت آثار نصير الدين تأثيراً كبيراً على العالم الاسلامي، وعلى العالم الغربي في القرون الوسطى والنهضة الاوربية(١٨٠).

غياث الدين جمشيد الكاشاني (ت ٨٤٠هـ)، شخصية اخرى لامعة في العلوم الرياضية والفلك، كما يُعدّ من أعظم علماء علم الحساب في تاريخ الاسلام، لأنه الكاشف الحقيقي للكسر العشري في الحساب ونظرية الأعداد، وقد استطاع استخراج المقدار الصحيح للنسبة الثابتة.

لديه مؤلفات كثيرة في شتى العلوم، لاسيما في الرياضيات مثل: المحيطية، ويكتشف فيه لأول مرة العلاقة بين محيط الدائرة وقطرها؛ الجيب والوتر، وقد صرح المؤلف في كتاب «المفتاح» أنّ هذه القضية كانت قد استعصت على القدماء، وقال صاحب كتاب «المجسطي» انه لم يجد طريقة للحصول عليها؛ مفتاح الحساب، ويُعدّ أهم كتبه(١٨١).

الباحثون وعلماء الرياضيات في الغرب، أثنوا على الكاشاني، وجميعهم متفقون على أنّ المسلمين في أيام الكاشاني، كانوا أكثر تطوراً من الاوربيين في العلوم الرياضية لاسيما على صعيد استخدام النظام العُشري والكسري(١٨٢).

معلومات العالم الخـارجي عن الرياضيات في مرحلة إحياء الحـياة السـياسية الايرانية ـاي العصر الصفوي ـ قليلة جداً. في هذا العصر الذي يُعدّ آخر مراحل النشاطات الموسعة في حقل الرياضيات بايران، كان المعماريون ومهندسو المـباني والمساجد والجسور، من علماء الرياضيات المعروفين. فظهرت في هذا العلم وجوه لامعة أشهرها في القرن العاشر الشيخ بهـاء الديـن العـاملي (٩٥٣ـ ١٠٣٠هـ). تصنيفه المهم في الرياضيات هو كتاب «خـلاصة الحسـاب» الذي يحـتوي عـلى عشرين شرحاً رياضياً، ولا زال يدرَّس في المدارس الدينية.

يُعدّ هذا الكتاب خلاصة للكتاب المطول «بحـر الحساب» الذي الفـه الشـيخ البهائي نفسه، ومن أجمع وأسهل الكتب المصنفة في فنون الحساب. طُبع في الهـند واستنبول، وايران، وتُرجم فـي اوربا الـى الألمانية عام ١٨٤٣م، والى الفـرنسية عام ١٨٦٤ (١٨٣).

علم الفلك الاسلامي وانتقال انجازاته الى اوربا

المسلمون تابعوا نهج بطليموس في الفلك والنجوم، مع الافادة في ذات الوقت من المعلومات الفلكية للايرانيين والهنود، وشيد اوائل الفلكيين المسلمين في القرن الثاني الهجري آثارهم النجومية في بغداد على أساس الزيجة الايرانية والهندية.

أهم الآثار النجومية في مرحلة ما قبل الاسلام هو «الزيج الشاهي» أو «الزيج الشهرياري» الذي أُعدّ في عام ٥٥٥هـ إبان عهد أنوشيروان، وترجمه الى العربية ابو الحسن التميمي. وكان هذا الزيج يحظى في العهد الساساني بنفس الأهمية التي كان يحظى بها السدهانته للهنود، والمجسطي لليونانيين، ويحظى أيضاً بنفس التأثير على تبلور الفلك الاسلامي.

بعد ترجمة هذا الأثر كُتبت عليه ترجمة من قبل أبي معشر، وبذلك يُعدّ الزيج الشاهي أساساً لنشاط الفلكيين المسلمين، لأنّ ابن نوبخت وما شاء الله اليهودي

ساهما في حسابات تأسيس مدينة بغداد (١٤٥هـ) في عهد المنصور العباسي(١٨٤).

ابراهيم بن حبيب الفزاري (ت ١٦١هـ) ترجم زيج السندهند الى العربية للمنصور العباسي وظل هذا الزيج معمولاً به من قبل المسلمين حتى عهد محمود. وكان الفزاري استاذاً في صناعة الاسطرلاب ويُقال بأنه صنع أول اسطرلاب في العالم الاسلامي(١٨٥).

يعقوب بن طارق، عاصر الفزاري، ولعب دوراً مهماً في تعريف الفلك الاسلامي للمسلمين. وبفعل الجهود التي بذلها هذان الفلكيان، دخلت النجوم والرياضيات الهندية الى العلوم الاسلامية. فكانت هذه المصادر والى جانبها الآثار الايرانية، من أكثر المصادر الفلكية اعتباراً في العالم الاسلامي قبل عهد المأمون العباسي الذي انطلقت في عهده حركة الترجمة عن اليونانية.

للفزاري كذلك رسالة في الحلقات النجومية وطريقة استخدامها، كما أعدّ بعض التقاويم. وألف كتباً كثيرة في النجوم منها كتاب القصيدة في علوم النجوم، وكتاب المقياس للزوال، وكتاب العمل بالاسطرلاب(١٨٦).

ماشاء الله اليهودي، من العلماء البارزين في ذلك الزمان، وقد ألف كتباً في النجوم، والاسطرلاب، والأنواء الجوية. وتُرجمت بعض آثاره في القرون الوسطى الى اللاتينية من قبل «يوهانس هيسبالنسيس».

الحجاج بن يوسف بن مطر، ترجم في عهد المأمون الكتب الستة الاولى لإقليدس والمجسطي الى العربية. وأمر المأمون بعض علماء النجوم، بقياس درجات نصف النهار في سهل سنجار (في العراق الحالي)، وحصل هذا الفريق الذي انطلق من تلك النقطة الى جهة الشمال والجنوب على التفاوت في مقدار العرض الجغرافي للنجمة القطبية بمقدار درجة واحدة، ثم قاس المسافة المطوية وسجّل الحد الوسط للنتائج الحاصلة. وبانتخاب الرقم الأكبر بينهما وهو ٥٦ ٢/٣ ميل وعلى دائرة عظيمة يبلغ قطرها ٤٧,٣٢٥كم، اعتبر هذا الرقم كبيراً جداً. وخلال دراسات زيج باب الشماسية ببغداد والذي يُنسب الى سند بن علي ـ وكان يهودياً أسلم حديثاً ـ

ومقارنته بمشاهدات زيج المأمون، حصل هذا الفريق على الدائرة الوهمية العظيمة للأرض(١٨٧).

بنو موسى بن شاكر الذين كانوا يُعتبرون من علماء النجوم في عصر المأمون، حققوا تقديم الاعتدالين والكواكب السيارة ورتبوها، واستخرجوا عرض مدينة بغداد وقالوا انه يبلغ ٣٠ درجة و ٢٠ دقيقة، باختلاف يبلغ ١٠ ثوان عن المقدار الراهن(١٨٨). وألّف بنو موسى العديد من الكتب مثل: في أولية العلم، وكتاب الحيل، وكتاب الشكل المدور المستطيل، وكتاب حركة الفلك الاولى(١٨٩).

أحمد بن كثير الفرغاني، أحد فلكيي تلك الفترة ايضاً وكان معروفاً جداً في الغرب خلال القرون الوسطى. تُرجم كتابه الفلكي المهم المسمى «جوامع علم النجوم والحركات السماوية»(١٩٠)، من قبل جيراردو داكريمونا ويوهانس هيسبالنسيس الى اليونانية، وحققه رجيومونتانوس في عصر النهضة وأعدّه، ثم طبعه ملا نجستون في نورنبرغ عام ١٥٣٧م(١٩١). وكان هذا الكتاب طبقاً لاعتراف ويل ديورانت، مرجعاً في آسيا الغربية واوربا على مدى ٧ قرون(١٩٢).

محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ)، كان متبحراً في شتى العلوم، ويشغل منصب رئيس بيت حكمة المأمون، وأعدّ فيه زيجاً يشتمل على آراء الفلكيين الهنود والايرانيين واليونانيين. ترجمه مسلمة بن احمد المجريطي الأندلسي الى العربية. ولم يكن يشتمل على جداول في المثلثات فحسب، وانما يضم مقدمة طويلة في النجوم النظرية أيضاً(١٩٣).

للخوارزمي كتب عديدة في علم النجوم منها: الزيج الأول، والزيج الثاني ويعرفان بـ «السندهند»، وصورة الارض، وعمل الاسطرلاب(١٩٤).

ابو معشر البلخي، منجم معروف آخر، لديه الكثير من المصنفات في علم النجوم. توفي عن مائة عام. ترجم يوهانس هيسبالنسيس وادلارد الباثي اربعة من كتبه الى اللاتينية. أهم تآليفه في النجوم عبارة عن: إثبات علم النجوم؛ الاختيارات على منازل القمر؛ زيج القرانات؛ المدخل الصغير؛ المدخل الكبير.

لديه أيضاً مجموعة من الزيجه استخرج فيها حركات الكواكب السيارة، وتأثير القمر على المد والجزر. وأخذ الاوربيون قوانين المد والجزر في القرون الوسطى من كتابه(١٩٥).

ثابت بن قرة، فضلاً عن اشتهاره بالهندسة، كان منهمكاً في بغداد بالدراسات والارصادات الفلكية. ولديه بحوث كثيرة في تحديد طول السنة الشمسية وارتفاع الشمس، وسجل نتائج اختباراته في كتاب. وكان معروفاً جداً في القرون الوسطى لاسيما بفعل نظرية الحركة المذبذبة للاعتدالين، حيث أضاف ـ من أجل ايضاحها ـ فلكاً جديداً لأفلاك بطليموس الثمانية. وأخذ بهذه النظرية معظم المنجمين الذين أتوا من بعده. وأكمل ترجمة كتاب اصول اقليدس التي بدأها حنين بن اسحاق، وألف الكثير من الرسائل في علم الفلك والهندسة(١٩٦).

محمد بن جابر بن سنان الحرّاني المعروف بالبتّاني، فلكي مسلم آخر كبير تابع بحوث ثابت بن قرة. وعبّر عن رفضه لحركة تذبذب الاعتدالين. وتُعدّ أرصاده من أصح الأرصاد الفلكية الاسلامية. وقد استخرج زيادة مسافة الأوج الشمسي من ايام بطليموس وحتى زمانه، وقال ان المقدار السنوي لتقديم الاعتدالين يبلغ ٢٣ و ٣٣ و٥٢.

له أيضاً دراسات مفصلة في الخسوف والكسوف، وهو ذات الاسلوب الذي استخدمه دونثورن[١] في القرن ١٨ خلال التغير التدريجي للقمر. وأعظم آثاره النجومية هو «الزيج الصابي» الذي تُرجم الى اللاتينية، وظل حتى عصر النهضة الاوربية أحد الكتب الأساسية للنجوم في الغرب، واهتم به العالم الايطالي الشهير «نالينو» أكثر من أي مؤلّف آخر، وطبعه بالعربية واللاتينية عام ١٩٠٣م.

البتاني قام بدراساته خلال الفترة ٢٦٤ ـ ٣٠٦هـ، وكشف في بعض الموارد عن تفوقه على آثار الخوارزمي النجومية. ولديه العديد من المصنفات منها: تعديل

(1) Dunthorn.

الكواكب، والزيج.

يُعرف في الغرب بإسم «الباتنيوس». واعتبره «لالاند» ـوهو فلكي فرنسي شهير في القرن ١٨ـ أحد عشرين فلكياً معروفاً في العالم(١٩٧).

ابو سعيد السجزي (٣٤٠ ـ ٤١٤هـ)، من أهالي سيستان، وفلكي ورياضي شهير في القرن الرابع الهجري، ومعاصر لأبي ريحان البيروني، وعضد الدولة البويهي، وأبي جعفر أحمد بن محمد الصفاري. يتجلى دوره، في اختراع الاسطرلاب الزورقي الذي يقوم على أساس دوران الأرض حول نفسها والفلك مع ما فيه عدا الكواكب السبعة. خلّف الكثير من الكتب في علم الهيئة منها: الاسطرلاب، الجامع الشاهي؛ المدخل في النجوم؛ تحصيل القوانين؛ زيجات الكواكب؛ المغني في أحكام النجوم؛ الدلائل في أحكام النجوم(١٩٨).

في القرن الرابع الهجري استمرت الأرصاد الفلكية على يد فلكيين مثل ابي سهل ويجن بن الكوهي من طبرستان. عمل الكوهي في رصد الكواكب في المرصد الذي أسسه شرق الدولة في حوالي عام ٣٧٧هـ. وأورد «وبكه» ـالعالم الفرنسيـ بعض آثاره في مقدمة كتاب «الجبر» للخيام، وترجمها الى الفرنسية وذلك في القرن التاسع عشر(١٩٩). بعض آثاره الاخرى: البركار التام، طبع في باريس عام ١٨٧٤م؛ مراكز الدوائر المتماسة على الخطوط بطريق التحليل؛ إخراج الخطين من نقطة على زاوية معلومة بطريق التحليل(٢٠٠).

عبد الرحمن بن عمر الصوفي الرازي (٣٢٩ ـ ٣٧٦هـ)، معلم عضد الدولة البويهي. وقد ألّف كتاب صور الكواكب الذي يتحدث عن ٤٨ صورة من صور فلك البروج والمعروفة بالصور السمائية والكواكب الثابتة. وتوجد لهذا الكتاب ترجمة فارسية. كما لديه رسالة في الاسطرلاب(٢٠١).

جورج سارتون الذي يُعدّ من أبرز مؤرخي تاريخ العلم الاسلامي، يعتبر كتاب صور الكواكب للصوفي، وزيج الغ بيك، وزيج ابن يونس، ثلاث روائع في الرصد الاسلامي(٢٠٢).

ابو القاسم المجريطي الأندلسي، فلكي مسلم آخر، عاصر البوزجاني، وتعود شهرته لكتابات هرمس الاسكندراني والعلوم الغربية. ولديه تفاسير على الجداول الفلكية لمحمد بن موسى الخوارزمي، وعلى كتاب تسطيح الكرة لبطليموس، وألّف رسالة في الاسطرلاب. وعمل المجريطي وتلميذه الكرماني على ذيوع رسائل اخوان الصفا في الاندلس(٢٠٣).

ينبغي عد القرن الخامس الهجري، ذروة نشاطات العلوم الاسلامية. ففي هذا القرن ظهر فلكيون كبار مثل أبي ريحان البيروني. وقد جعله استخراجه للطول والعرض الجغرافيين، والقياسات الأرضية، والحسابات النجومية الاخرى الخاصة بتعيين محيط الأرض والحركة الموضعية للأرض، بين الوجوه اللامعة في هذا العلم.

ابو سعيد السجزي تحدث عن حركة الأرض قبل ان يتحدث عنها غاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م). ومن كتبه المعتبرة في علم الفلك والنجوم: الآثار الباقية؛ القانون المسعودي في الهيئة والنجوم؛ التفهيم لأوائل صناعة التنجيم(٢٠٤).

ابن يونس الصفدي المصري، من كبار علماء الرياضيات والنجوم. انتهى من زيجه عام ٣٩٧هـ، ويُعدّ أحد أكمل الجداول الفلكية في العالم الاسلامي، وهذا ما دفع ببعض مؤرخي العلم مثل سارتون لوصفه بأهم فلكي مسلم.

نجح ابن يونس في حل بعض مسائل المثلثات الكروية عن طريق تصوير القائم. ويُعدّ اول من بحث في تواقت تذبذبات البندول، وهو الأمر الذي أدى الى استخدام البندول في صناعة الساعات الميكانيكية(٢٠٥).

ابو اسحاق ابراهيم بن يحيى المعروف بالزرقالي الأندلسي (ت ٤٩٣هـ)، يُعدّ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، من اوائل أبرز الفلكيين الأسبان. وكان معروفاً في صناعة الآلات الفلكية في اسبانيا، ومن انجازاته تأليف الزيج الطليطلي بمساعدة بعض العلماء المسلمين واليهود. وحظي هذا الزيج باهتمام النجوميين اللاتينيين والمسلمين في القرون المتأخرة. كما انه بيّن الدليل الصريح لحركة نقطة اوج الشمس بالنسبة للثوابت.

يقول غوستاف لوبون فيه: «انه سجّل التقديم السنوي لنقطتي الاعتدال بمقدار ٥٠ ثانية، وهو ما ينطبق مع البحوث المعاصرة تقريباً. فكان يصنع بنفسه الآلات التي يستخدمها في الهيئة، وكذلك اخترع ساعات حظيت باهتمام مواطنيه في طليطلة كثيراً»(٢٠٦).

وأشار كوبرنيك في أحد كتبه الى الزرقالي والبتاني. وللزرقالي كتاب يدعى «الصحيفة الزيجية»(٢٠٧).

بعد الزرقالي أخذ علم النجوم في الأندلس طابع المخالفة لبطليموس وظهر في القرنين الهجريين السادس والسابع منجمون في اسبانيا كجابر بن الأفلج، وابن باجة، وابن طفيل،والبطروجي، أبدوا آراء جديدة في حركة الكواكب السيارة، والطول الجغرافي وسائر المسائل النجومية، فكان ذلك عاملاً مؤثراً على المنجمين في عصر النهضة الاوربية للتعبير عن مخالفتهم لفلك بطليموس القديم(٢٠٨).

في الشرق ظهر علماء كالخازني، ونصير الدين الطوسي في «زيج السجزي» و «الزيج الايلخاني»، وجّهوا الانتقاد لعلم الفلك البطليموسي وذلك خلال القرنين السادس والسابع الهجريين. وكان نصير الدين (ت ٦٧٣هـ) قد شيّد مرصد مراغة في عهد هولاكو، وأطلق على الزيج الذي تم إعداده بالزيج الايلخاني. وصنعت في مرصد مراغة آلات فلكية ونجومية جيدة جداً بحيث استقطبت اهتمام الفلكيين المسلمين، لاسيما الحلقات النجومية التي تمثل الكرات السماوية. وكانت تلك الآلة تتألف من ٣ حلقات ذات صلة بنصف النهار، ومدار الشمس، ودائرة الانقلاب الشتوي.

أكمل المسلمون الكرة النجومية لبطليموس وأضافوا اليها حلقتين لتعيين الارتفاع. وسعوا لصنع آلات فلكية أكبر للتقليل من حجم الأخطاء. فآلات تعيين مدار الشمس التي يكثر استعمالها، كانت تتألف من ٥ حلقات يبلغ قطر أكبر حلقة فيها نحو ٤ م.

يقال أنّ الفونس ملك قشتاله طلب من المسلمين أن يصنعوا له حلقة نجومية لم

يُصنَع مثلها قبل ذلك. كذلك رجع رجيو مونتانوس الى كتب المسلمين الفلكية لصناعة حلقة مدار الشمس البطليموسية.

من المصنفات المعروفة لنصير الدين الطوسي كتاب «التذكرة النصيرية في الهيئة»، أبدى فيه نظريات خاصة في الأفلاك والكرات السماوية وحركتها، والتي أكملها من بعده تلميذه قطب الدين الشيرازي. في هذه المنظومة ـ وعلى العكس من منظومة بطليموس ـ تقع الأرض في مركز العالم، وهو ما يمكن ان يكون أكثر انسجاماً من فكرة بطليموس مع الطبيعة الكروية للأفلاك.

من أجل ان يشرح الطوسي الحركة الظاهرية للكواكب السيارة، تصور كرتين متداخلتين بحيث تدور إحداهما في داخل الاخرى. وكان يتوخى تطبيق حساب جزئيات وتفاصيل هذا المخطط على الكواكب السيارة الاخرى، إلّا انه لم يفلح في ذلك.

تلميذه قطب الدين الشيرازي تصوّر هو الآخر عين هذا المخطط لعطارد. كما اقترح ابن شاطر ـ المنجم الدمشقي في القرن ٨ هـ ـ مثل هذا المخطط أيضاً لحركة القمر في كتاب «نهاية السؤول في تصحيح الأصول».

والحقيقة هي انّ النظرية التي اقتُرحت بعد قرنين من قبل كوبرنيك للقمر، هي عين نظرية ابن شاطر. ويبدو أنّ كوبرنيك قد وصل الى نظريته هذه بالاعتماد على الترجمات البيزنطية للفلك الاسلامي، لأنّ كل ما بدا جديداً في نظرية كوبرنيك، يمكن العثور عليه في مدرسة نصير الدين الطوسي وتلامذته(٢٠٩).

غياث الدين جمشيد الكاشاني (ت ٨٤٠هـ)، ذهب الى سمرقند تلبية لدعوة الغ بيك، فعمل على تشييد مرصد سمرقند بمساعدة قاضي زاده الرومي (ت ٨٤٠هـ)، وملا علي القوشجي (ت ٨٧٩هـ). ويُعدّ مرصد سمرقند من عجائب زمانه. ونجح الكاشاني خلال الفترة ٩٠٨ ـ ٨١١هـ في رصد الكسوفات التي حدثت. خلّف الكثير من المصنفات بالعربية والفارسية مثل كتاب الزيج الخاقاني وتكميل الايلخاني، الذي صحح فيه الزيج الايلخاني الذي أعدّه نصير الدين الطوسي،

وكذلك كتاب «جام جمشيد» ـاي كأس جمشيد ـ والذي يبدو انه إشارة الى إسمه، ومعارضة لـ «جام جم»(٢١٠).

زيج الغ بيك الذي حظي بالاهتمام في الغرب، نُشر جزء منه في انجلترا من قبل ج. غريوزوت وطُبع في لندن بالفارسية واللاتينية خلال الفترة ١٦٥٠ ـ ١٦٦٥م. وترجم «سديو» مقدمته الى الفرنسية عام ١٨٤٦م.

علماء الفلك في افريقيا، لاسيما في مدن طنجة، وفاس، ومراكش، كانوا يعتبرون أنفسهم بمستوى علماء الأندلس. فأبو الحسن المراكشي الذي كان يعيش في القرن السابع الهجري عيّن بدقة وبشكل لم يسبق له مثيل، العرض والطول لإحدى وأربعين مدينة بين مراكش والقاهرة، ضمن مسافة تمتد لنحو ٩٠٠ فرسخ، مع تسجيل جميع مشاهداته في كتاب «جامع المبادئ والغايات في علم الميقات». وقام سديو بترجمة جزء هذا الكتاب الذي يتحدث عن آلات وأدوات الرصد عند المسلمين(٢١٢).

بعد القرنين السادس والسابع الهجريين، ظهر الكثير من المترجمين في العالم الاسلامي، غير أنّ أي واحد منهم لم يبلغ شهرة الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ) الذي لديه مؤلفات كثيرة اهمها في مجال الفلك: تشريح الأفلاك، والصحيفة في الاسطرلاب(٢١٣).

بعد تأسيس المسلمين لمراصد متطورة، وإعدادهم لزيجات منظمة، أخذت تتعالى أسماء الفلكيين المسلمين في سائر أرجاء العالم، وحدث إقبال على علماء الاسلام من البقاع الدانية والنائية. كما كان ملوك الغرب يراجعون علماء مسلمي الأندلس ويبعثون ممثلين عنهم الى بلدان الشرق الاسلامي للاستعانة بعلمائها في حل مشاكلهم العلمية والفلكية(٢١٤).

المسلمون الذين كانوا ينتقدون آراء الفلكيين اليونانيين والهنود والايرانيين، أخذوا يطرحون نظريات جديدة، ويخترعون آلات فلكية مختلفة، ويؤسسون المراصد، ويؤلفون الزيجة.

يقول جوزيف ماكية: استخدم المسلمون أنابيب طويلة لرؤية الكواكب وكانوا يعتقدون تماماً بكروية الأرض، واكتشفوا زاوية الكسوف والخسوف واستخرجوا مقدارها، واكتشفوا كل ما كان اكتشافه ممكناً قبل اختراع التلسكوب. وصنعوا كرات كان قطر كل منها يزيد عن ٨ أذرع. والاسطرلاب العائد للعالم الاسلامي، كان مشتهراً في جميع اوربا. كما صنعوا كرات جميلة جداً وقيّمة بعضها من الذهب والفضة. وكان لديهم عشرة أنواع من أرباع الدوائر ذات قطر مقداره ٣ أذرع. وصنعوا آلة منحنية ذات ٦٠ درجة لقياس تمايل مدار الشمس والخسوف والكسوف، وقسموا قوسها الى ثوانٍ(٢١٥).

يعترف الأسبان انّ العرب هم الذين علّموهم بندول تعيين الوقت الذي يُعدّ أساساً لكثير من اختراعات علم النجوم. فلو لم يترجم العرب الكتب اليونانية الى العربية، لما كان هناك وجود لعلم الفلك والهيئة، لأنّ النسخ الأصلية لتلك الكتب لا وجود لها في هذا اليوم، واستند الاوربيون في حركتهم العلمية على الترجمات العربية لتلك الكتب(٢١٦).

يكتب غوستاف لوبون قائلاً: «العرب ليس قد بلغوا الكمال في هذا العلم فحسب، وانما طوّروه ووسّعوه ايضاً. فكان علماء الهيئة موجودين بكثرة بدءاً بآسيا الوسطى وانتهاء بالمحيط الأطلسي، وكانت توجد في بغداد، والقاهرة، والأندلس، معاهد شهيرة. وحسب تعبير سديو كانت جميع مسائل الهيئة معلومة لعلماء بغداد الرياضيين في نهاية القرن العاشر الميلادي، عدا المسائل التي كان اكتشافها ممكناً بدون تلسكوب»(٢١٧).

ويقول جرجي زيدان في تأييد وجهة النظر هذه انّ الموضوع الأول الذي جاء به التمدن الاسلامي الى العلم هو رفض الاسلام لموهومات التنجيم، اي تأثير اوضاع الكواكب على احوال الناس في الارض من حيث السعد والنحس(٢١٨).

يمكن القول في الحقيقة انّ التطورات الجديدة في علم الهيئة بدأت على أساس الهيئة الاسلامية بواسطة يهودي اسباني اعتنق المسيحية في عام ١١٠٦م وعُرِف

بإسم «بدرو الفونسو». ولم يبق من كتاباته سوى الشيء القليل، لكنه ترك تأثيراً كبيراً على علماء الفلك من بعده، لاسيما فلكيي فرنسا وانجلترا.

دخل في عام ١١١٠م كطبيب الى بلاط هنري الاول في انجلترا ووضع معلوماته بين يدي راهب يدعى والتشر. وانهمك هذا الراهب في البحث والاستقصاء في حقل علم الهيئة على مدى عدة سنوات. وساعد والتشر وكذلك ادلارد الباثي على تأسيس نهج علمي بلغ ذروته في أيام روبرت غروسيتيست[1] (ت ١٢٥٣م) الذي ترأّس جامعة اكسفورد. فهؤلاء كانوا يعتقدون بالرؤية العلمية التي تقودهم نحو مشاهدة النجوم والاختبارات الفلكية. ويعتقد غروسيتيست بالتنظيم الرياضي لعالم المادة. وقبل ان يحل زمانه كانت هناك بعض الآثار المترجمة عن اليونانية بشكل مباشر. غير انّ المحرك الأصلي للتطور العلمي، هو الاحتكاك المباشر بالنهج الاسلامي الحي وترجمة الآثار العربية الى اللغة اللاتينية(٢١٩).

التاريخ، والجغرافيا، والملاحة، والتجارة عند المسلمين وتأثيرها على حضارة الغرب

أ ـ التاريخ

حينما بادر المسلمون الى جمع القرآن الكريم وتفسير الأحاديث وجمعها ظهرت لديهم الحاجة الى اكتساب معلومات عن محل نزول القرآن (مكة والمدينة)، وصدور الأحاديث، وأوضاع ذلك الزمان أيضاً. ولذلك أقبلوا على تدوين سيرة الرسول الاكرم محمد ﷺ. وأقدم كتاب في السيرة النبوية، هو سيرة عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ). ونظراً لضرورة اتضاح الوضع الضريبي للبلدان الاسلامية، تم تأليف كتاب لكل بلد من أجل تحديد وضع الضرائب فيه. وبالنتيجة ظهرت كتب

---

(1) Robert Grosseteste.

عديدة تحمل عنوان «الفتوحات»، كفتوحات الشام للواقدي (ت ٢٠٧هـ)، أو فتوح البلدان لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩هـ)(٢٢٠).

المسلمون كانوا بحاجة الى السند والدليل من أجل التمييز بين الأحاديث الصحيحة والسقيمة، والمعتبرة وغير المعتبرة، من أجل فهم القرآن، والحديث، والنحو، والأدب، والتحقيق في تلك المسائل. ومثل هذا الموضوع كان بحاجة الى الاطلاع على أحوال رواة الأخبار وناقليها. لذلك كان من الضروري وجود الكتب الخاصة بالغزوات والطبقات. وأقدم كتب الطبقات هو كتاب «الصحابة» تأليف الواقدي (ت ٢٣٠هـ)، ثم كتاب «طبقات الشعراء» تاليف ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) الذي طبعه المستشرق الهولندي البروفسور دخويه في ليدن عام ١٩٠٤م. ثم ظهرت بعد ذلك كتب طبقات الرجال، وكتب في تواريخ المدن مثل تاريخ دمشق لابن عساكر (ت ٥٧١هـ) الذي يتألف من ٨٠ جزءاً، وتاريخ بغداد لابن الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)(٢٢١).

المؤرخون العرب كمؤرخي القرون الوسطى، لم يستخدموا قوة النقد كما ينبغي في دراسة الأحداث التاريخية، عدا ابن خلدون الذي كان يتمتع بروح نقدية عالية جداً.

حتى منتصف القرن الثالث الهجري، كانت الكتب التاريخية للمسلمين وكتب الطبقات والحروب والفتوحات محدودة، لكنّ المسلمين اقبلوا منذ ذلك التاريخ على تدوين التاريخ العام للبلدان والأمم القديمة والجديدة. ويُعدّ تاريخ اليعقوبي أقدم كتب التاريخ العام في العالم الاسلامي ويتألف من جزءين، احدهما في تاريخ اليهود، والهند، واليونان، والرومان، وايران الخ، والآخر في تاريخ الاسلام منذ البداية وحتى عهد المعتمد العباسي الذي بدأت خلافته عام ٢٥٦هـ. طُبع هذا الكتاب في ليدن من قبل «هوتسما» عام ١٨٨٣م، ثم أُعيد طبعه مراراً(٢٢٢).

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، أحد أوائل المؤرخين المسلمين الذي ألّف كتاب «تاريخ الرسل والملوك» الذي ترجمه البلعمي الى الفارسية،

وزوتنبرغ الى الفرنسية، ثم طُبع في باريس بأربعة أجزاء عام ١٨٧٤م.

هذا الكتاب مرتّب على أساس السنة، وسُجِّلت الحوادث فيه حتى عام ٣٠٢هـ. وكتب الفرغاني تكملة عليه حتى عام ٣١٢هـ. وطبعه دخويه في عشرة أجزاء بليدن عام ١٨٨١م.

أبو الحسن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، مؤرخ مسلم شهير آخر، صنّف الكثير من الكتب في التاريخ والجغرافيا، أهمها «مروج الذهب ومعادن الجوهر» حول المدن، والبحار، والحيوانات، وغيرها. تُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية ونُشر في باريس بواسطة المستشرق الفرنسي «باربيه دومنار» خلال الفترة ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

للمسعودي كتاب آخر يدعى «أخبار الزمان». ولديه كتاب شهير هو «التنبيه والإشراف» طُبع على يد دخويه في ليدن عام ١٨٩٣م. وتُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية من قبل البارون كارادوف، وطُبع في باريس عام ١٨٩٦م(٢٢٣).

يكتب «وايد كاترمير» حول المسعودي قائلاً: «حينما ينظر المرء الى كتبه، ينذهل لدراساته في شتى المسائل وحله للمعضلات العلمية الكثيرة. وكان من نوابغ عصره حقاً، لأنه فضلاً عن إحاطته بجميع كتب العرب، يتضح من بحوثه العميقة انه كان متمكناً من جميع الكتب الشرقية القديمة والجديدة وكذلك كتب تاريخ اليونان والروم»(٢٢٤).

حمزة الاصفهاني، أحد اوائل مؤرخي العصر الاسلامي أيضاً. ألّف تاريخ سني الملوك والأرض والأنبياء في عام ٣٥٠هـ، وكذلك كتاب التنبيه الذي استعرض اللهجات المتداولة في العهد الساساني وأوائل العصر الاسلامي. نقل ياقوت الحموي عن هذا الكتاب في كتابه معجم البلدان(٢٢٥).

استمر وضع كتابة التاريخ عند المسلمين، على هذا المنوال حتى القرن السابع الهجري الى أن انقرضت الدول العربية للعباسيين في بغداد، والفاطميين في مصر،

والأمويين في الأندلس، وظهرت دول تركية وكردية وبربرية، فهبّ بعض المؤرخين المسلمين لكتابة تاريخ الماضي، أشهرها وأكملها تاريخ «الكامل» لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، وهو ايجاز لتأريخ الطبري. ويتألف من عدة أجزاء وقام تورنبرغ بطبعه في ليدن واوبسالا خلال الفترة ١٨٥٠ ـ ١٨٧٤م(٢٢٦).

بعد ابن الأثير، كتب اسماعيل بن علي عماد الدين ابو الفداء ـ صاحب حماة ـ كتاب «المختصر في أخبار البشر» وهو ايجاز لكامل ابن الأثير. ترجمه ادلر الى اللاتينية، وطبعه في لايبسيك خلال ١٧٨٩ و ١٧٩٤م.

ترجم غاغنير[1] كتاب سيرة الرسول الأكرم ﷺ من تاريخ أبي الفداء، الى اللغة اللاتينية، وطبعها مع النص العربي في اكسفورد عام ١٧٢٣م. وكان استاذاً للغة العربية في جامعة اكسفورد(٢٢٧).

بعد ذلك كله وحينما فقدت الدول العربية ـ الاسلامية قوتها وشوكتها، وأصبح تاريخها عبرةً لمن يعتبر، ظهر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) على مسرح التاريخ. وبدلاً من ان ينظم تاريخه على أساس السنين، نظمه على أساس الدول، فأورد الكثير من المعلومات عن تاريخ الأندلس والمغرب والتي لم ينقلها أحد في تاريخه قبل ذلك.

التفوق الذي يمتاز به تاريخ ابن خلدون على غيره، يرجع الى مقدمته بشكل كبير والتي كُتبت على أساس فلسفة التاريخ، ومن الواضح انّ احداً لم ينجز من قبله مثل هذا العمل بما فيهم اليونانيون والرومان، رغم أنَّ البعض يعتقد بأنَّ ابن مسكويه قد فعل ذلك في «تجارب الأمم».

كتاب تاريخ ابن خلدون والذي يقال له «العبر» أيضاً، ترجمه الكثير من العلماء المسلمين والاوربيين ودرسوه وحققوه(٢٢٨). كما ان ذلك الجزء من هذا التاريخ الذي يتحدث عن بلاد البربر والمغرب، نشره دوسلان في جزءين بالجزائر خلال الفترة ١٨٤٧ ـ ١٨٥١م وأطلق عليه إسم كتاب الدول الاسلامية المغربية. وتُرجم

---

(1) Gagnier.

هذا الجزء الى الفرنسية ونُشر في الجزائر خلال ١٨٥٢ و ١٨٥٦م.

ذلك الجزء من الكتاب الذي يدور حول حكومة بني أغلب في افريقيا والفصل الذي يتحدث عن تاريخ جزيرة صقلية حتى سيطرة الأوربيين عليها، تُرجما الى الفرنسية على يد «دفورشيه»، وطُبعت هذه الترجمة في باريس عام ١٨٤١م(٢٢٩). كما ترجم روزنتال هذا الجزء الى الانجليزية في ثلاثة أجزاء وطبعه في لندن(٢٣٠).

بعض المؤرخين استعرضوا تراجم الرجال ضمن ايضاح اوضاع المدن، ككتاب المقريزي الذي يحمل عنوان «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» الذي يُعدّ أهم هذه الكتب. وقد ترجمه كاترمير الى الفرنسية وطبعه بباريس في جزءين في ١٨٣٧ و ١٨٤٥م(٢٣١).

في القرن الأول الهجري تمّ تنظيم ترجمة الرجال اعتماداً على الطبقات وبمناسبة حرفتهم وعلمهم. اما بعد تطور العلم الاسلامي انبرى المؤلفون الى تصنيف المؤلفات وتأليف كتب الرجال على اساس حروف الهجاء والتي من اهمها: وفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦١٧هـ)، وتُرجم هذا الكتاب الى الانجليزية بواسطة دوسلان، ثم طبع بلندن في أربعة اجزاء كبيرة خلال ١٨٤٢ـ١٨٧١م؛ فوات الوفيات تأليف صلاح الدين الكتبي (ت ٧٦٤هـ)؛ الوافي في الوفيات تأليف صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ) في عدة مجلدات، ويوجد في مكتبات اوربا غالباً ولكن لا تلاحظ اجزاؤه في مكان واحد؛ مرآة الزمان تأليف سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ) ويتوزع في أربعين جزءاً(٢٣٢).

حول رجال الاندلس صنفت كتب كثيرة أشهرها كتاب «الصلة» لابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ)، و «المعجم» لابن الأبار. وبعض هذه الكتابات التي رُتّبت وفق حروف المعجم، تتحدث عن فئة او طبقة خاصة مثل «أُسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الأثير، و «تراجم الحكماء» لابن القفطي الذي لم يطبع.

قد تُلاحظ بعض المعلومات التاريخية والتراجم، في الكتب الأدبية كالأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والكشكول، والمستظرف،

والبيان والتبيين للجاحظ البصري.

وقد تُلاحظ في العلوم الطبيعية، معلومات تاريخية في بعض الأحيان كحياة الحيوان للدميري الذي يقدّم معلومات مهمة في التاريخ(٢٣٣).

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو انه لم يسبق المسلمين أحد في كتابة تراجم الرجال وفق حروف المعجم. ففي وفيات الأعيان يلاحظ ما يزيد عن ٢٨٠ ترجمة رجالية، وفي فوات الوفيات ما يزيد عن ٤٥٠ ترجمة رجالية، مرتبة حسب حروف المعجم. وثمّة كتب أخرى ايضاً مثل طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة (ت ٦٦٨هـ)، وتراجم الحكماء لابن القفطي، مرتبة على أساس المدن والقرون.

المسلمون سبقوا جميع الأمم -عدا أُمم العصر الحديث- في التاريخ والكتابة التاريخية. ففي كتاب «كشف الظنون» الذي طُبع في ٧ أجزاء مع الترجمة اللاتينية في لايبسيك من قبل «فلوغل» -المستشرق المعروف- نلاحظ إسم ١٣٠٠ كتاب تاريخي، فُقد الكثير منها وللأسف. وأورد المسعودي في «مروج الذهب» اسماء الكثير من هذه الكتب(٢٣٤).

المؤرخون المسلمون قلما أوردوا ما يسيء الى السلاطين والامراء والوزراء والخلفاء في كتب تأريخهم عدا ابن خلدون، وابن طباطبا مؤلف التاريخ الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، حيث تميزا بروح النقد الى حد ما(٢٣٥).

ب - الجغرافيا

قبل ان يترجم المسلمون الآثار الجغرافية لاسيما من اليونانية الى العربية، ألّفوا كتباً في وصف الطرق والمدن، لأنّ المسلمين كانوا مهتمين بالجغرافيا من حيث اهميتها في السياحة والتجارة. غير انّ العوامل الخاصة التي رفعت مستوى اهتمامهم بها هو فريضة الحج. فهذه الفريضة الدينية كانت عاملاً مهماً في الاطلاع على المدن والطرق بدءاً ببلدانهم وانتهاء بمكة المكرمة. واولى الكتب الجغرافية عند العرب،

تتحدث عن منازل ومساكن القبائل البدوية. وأول من ألّف هذا النمط من الكتب هم رواة الأدب كالأصمعي البصري (١٢٣ـ٢١٦هـ) والسكّري البغدادي (ت ٢٧٥هـ). ثم تحول الاهتمام نحو جغرافيا جزيرة العرب فألّف حسن الهمداني(٢٣٦) (ت ٣٣٤هـ) كتاباً حول الجزيرة العربية، وأبو الأشعث الكندي حول جبال تهامة(٢٣٧).

كذلك نظراً للاختلافات التي نشبت بين المسلمين بعد فتح بلدان الروم، وايران، ومصر وغيرها، حول طريقة فتح هذه البلدان وأسلوب ادارتها، كان مهماً لديهم ان يكون هناك ارتباط بين طريقة الفتح ونظام فرض الضرائب والجزية. لذلك فضلاً عن الامراء، تدخل الفقهاء في هذا الأمر أيضاً، وأصبح العلم بوضع المدن، والمناطق، والطرق، وسائر المعلومات الجغرافية، جزءاً من الواجبات الدينية، وأملى ذلك على المسلمين الحاجة الى تعلم التاريخ والجغرافيا من أجل معرفة المناطق(٢٣٨).

وبذلك تطورت الدراسات الجغرافية عند المسلمين كثيراً خلال القرن الرابع الهجري وبلغت درجة الكمال. فلو ألقينا نظرة على خريطة الأوضاع السياسية في اوربا وأفريقيا وآسيا الغربية خلال القرن الرابع الهجري، لشاهدنا انّ البلدان الاسلامية تؤلف الجزء الأعظم المسكون من العالم، حيث كانت بغداد تؤلف مركزها السياسي، ومكة مركزها العقائدي.

من جانب آخر لو ألقينا نظرة على الأوضاع الجغرافية لاوربا المسيحية في ذلك العصر، لرأينا كيف كانت الشؤون الحياتية لاوربا المسيحية مرتبطة بالامبراطورية الاسلامية، لأنّ جميع المسلمين في الجنوب مسيطرون على البحر المتوسط بأسره، وفي الشرق كانت الامبراطورية البيزنطية مجاورة للمسلمين في أرمينيا. وكان شمال القفقاس ومناطق اوربا الشرقية، بلاداً لأقوام نصف متمدنين كانوا تحت هيمنة المسلمين او المسيحيين. فكان سكان البلاد الواقعة شمال اوربا هم الوحيدون المنهمكون في توسيع رقعة نفوذهم ويخططون لايقاف النفوذ السياسي والاقتصادي

للاسلام خلال القرن السادس الهجري(٢٣٩).

بعد مرور ألف عام كان الأفق الثقافي لاوربا المسيحية قد تحدد بواسطة الاسلام، إلّا انّ اوربا وسّعت ملاحتها البحرية وحققت نجاحات وتطورات في هذا المضمار باستخدام علم وتجربة اولئك الذين كانوا يفرضون هيمنتهم على العالم في يوم ما.

من أجل إدراك هذه الحقيقة والوقوف على تأثير الاسلام على الحضارة الاوربية المعاصرة، يكفي ان نلقي نظرة على المفردات والمصطلحات التي تُستخدم هذا اليوم في أعمال التجارة والملاحة البحرية والتي هي ذات اصل عربي(٢٤٠).

ليس من السهل كثيراً دراسة التأثير التاريخي للمسلمين على جغرافية الغرب وتأثير ذلك على تطور هذا العلم في اوربا، إذ ليس واضحاً كم من تلك المعلومات قائم الى الدراسة النظرية وكم منها مستوحى من التجربة والمشاهدة. ورغم الكتب الكثيرة التي كُتبت باللغة العربية خلال القرن الثالث وحتى القرن الثامن الهجري، ولكن لا يمكن عدها جميعاً صحيحة وخالية من العيوب والنقائص. ومن جانب آخر تُعدّ الكتب، والتجارب ووجهات نظر التجار والبحارة الذين يكثرون السفر، أموراً ذات أهمية كبيرة. ولاشك في استناد كتّاب الكتب الجغرافية الى مثل هؤلاء الأشخاص كثيراً. وهؤلاء هم أنفسهم الذين أقاموا العلاقة بين الاسلام واوربا في القرون الوسطى، وحملوا ثقافة الاسلام وحضارته الى اوربا.

الحركة التكاملية التدريجية لانتقال جغرافيا المسلمين الى اوربا، جزء من المعلومات التي نسطّرها بايجاز أدناه:

في القرن الرابع الهجري ظهرت بين المسلمين دراسات ومصنفات كثيرة في علم الجغرافيا والتي منها التحقيق في أوضاع الأقاليم والتي جميعها وليدة الحركة العلمية للقرن الثالث الهجري.

يُعدّ هشام بن محمد الكلبي، من أوائل الجغرافيين المسلمين، وقد عُرف في مطلع

القرن الثالث الهجري بفضل بحوثه في الجزيرة العربية. وظهر من بعده عدد آخر من الجغرافيين أقدمهم محمد بن موسى الخوارزمي، الرياضي والفلكي الشهير الذي رسم أطلساً جغرافياً للأرض والسماء بايعاز من المأمون العباسي، وألّف كتاب «صورة الأرض» الذي أصلح فيه متن وخرائط كتاب بطليموس(٢٤١).

وثمة جغرافيون آخرون مثل الكندي ـ الفيلسوف المعروف ـ مؤلف «رسالة الربع المسكون»، واليعقوبي مؤلف كتاب «البلدان» الذي ألفه على أساس بحوثه الخاصة. وقد طُبع هذا الكتاب في اوربا عام ١٨٦١م بجهود غونبل، ويحظى بأهمية على صعيد الجغرافيا الطبيعية.

فضلاً عن ذلك تم في هذا القرن تأليف مجموعة من الكتب عرفت بإسم المسالك والممالك، في أعقاب ازدهار التجارة وظهور البريد، وتشييد الطرق والمواصلات. ومن مؤلفي هذا النمط من الكتب: الكندي، وأحمد السرخسي، وابن خرداذبه، ثم في القرن التالي أبو زيد البلخي، والاصطخري، وابن حوقل، وغيرهم. وتُعدّ هذه الآثار من أهم الأعمال التي تحققت في الجغرافيا الاسلامية(٢٤٢).

القرنان الثالث والرابع الهجريان تزامنا مع ظهور الملاحة الاسلامية في المحيط الهندي، واكتشاف الشرق الأقصى ومعرفة بلاد الصين. ففي تلك الفترة بالذات أبحر تاجر وسائح مسلم يدعى سليمان من ميناء سيراف في الخليج الفارسي بايران ـ وهو الميناء الذي كانت ترسو فيه السفن الصينية ـ فعبر المحيط الهندي ووصل الى سواحل الصين. وكتب هذا السائح رحلته في عام ٨٥١م، ثم أكمل احد مواطنيه ويدعى ابا زيد هذه الرحلة بما سمعه من باقي السواح العرب في عام ٨٨٠م. وتُعدّ هذه الرحلة أول كتاب يُنشر في اوربا في مطلع القرن التاسع عشر، عن الصين(٢٤٣).

رحلة أبي زيد السيرافي التي تقدم معلومات دقيقة وصحيحة عن الصين والهند وسيلان وجاوة وعدة نواحي اخرى، تُعدّ وثيقة مهمة حول أعراق هذه البلدان، وأخلاقها، وتقاليدها، وتجارتها، وحكوماتها، وتاريخها الطبيعي. وساعد هذا اللون

من الكتابات على اكتساب معلومات جغرافية مهمة عن تلك البلدان التي لعبت دوراً مهماً في المصنفات الجغرافية(٢٤٤).

في القرن الرابع الهجري، فضلاً عن تأليف كتب المسالك والممالك، أُلِّفت كتب جغرافية مهمة اخرى مثل موسوعة ابن رسته، ورحلة ابن فضلان، اول جغرافي رحالة عبر نهر الفولغا ووصل الى سواحل بحر الخزر (قزوين)، وكتاب «صور الأقاليم» لأبي زيد البلخي الذي يُعدّ أطلساً جغرافياً. ويُعدّ البلخي احد أقدم رسامي الخرائط، وأول خرائطه، خريطة للأرض في شكل دائري مركزها مكة المكرمة(٢٤٥).

على أية حال فالخرائط الاسلامية كخريطة العالم في رسالة ابن حوقل المستنسخة في عام ١٠٨٧م عن النسخة الأصلية والتي كانت متداولة آنذاك، هي أفضل بكثير من الخرائط التي كانت توجد في اوربا.

يبدو في الخرائط الاسلامية للقرن الرابع الهجري بأنّ رسامي تلك الخرائط كانوا يركزون على رسم السواحل والأنهار، ولذلك نلاحظ في معظم خرائط الاصطخري انّ الخط الساحلي للبحر المتوسط رُسم مدوّراً او بيضوياً(٢٤٦).

البيروني، يُعدّ في حقيقة الأمر، المؤسس لعلم المساحة والتسطيح، وهذا يعود لدراساته المسهبة في قياسات سطح الأرض(٢٤٧). انّ وجود رسومات لأرباب الأنواع، وتشخيص الجنة، والنار، وبيت المقدس أو روما في الأعلى ومراكز الخرائط الاوربية قبل القرن السادس عشر الميلادي، يكشف بشكل واضح عن بعدها عن الواقع. في حين كان لدى الجغرافيين المسلمين دقة أعظم في هذا المجال لاسيما خلال القرن العاشر الميلادي. ويمكن ملاحظة هذا التفوق بوضوح حين مقارنة خارطة الادريسي بخارطة هرفورد التي رسمها بعد قرن.

أضف الى ذلك، انّ عمل العلماء الجغرافيين المسلمين كالاصطخري، وابن حوقل، والمسعودي، وغيرهم، قد اكتسب جانباً علمياً وفنياً أكبر من عمل الاوربيين المعاصرين لهم(٢٤٨).

بين الآثار الجغرافية لتلك الفترة والتي تدور في الغالب حول ناحية خاصة، كان كتاب الجغرافيا للحسن الهمداني (ت ٣٣٤هـ)، يتحدث عن شبه الجزيرة العربية. ووصف الهمداني جزيرة العرب كما لو كان عالماً لغوياً. ففضلاً عن ضلوعه بالشعر، وعلم النسب، واللغة، والتاريخ، والجغرافيا، كان عالماً بالهيئة والهندسة ايضاً. ومن آثاره: الاكليل، وديوان شعري، وصفة جزيرة العرب(٢٤٩).

الكتاب الجغرافي الآخر هو كتاب «تحقيق ما للهند» لأبي ريحان البيروني الذي انتقد فيه الهنود لأنهم لم ينظموا علومهم ومزجوها بالخرافات، ولذلك لم يبلغوا ذروة البرهان(٢٥٠).

يقال ان الجاحظ والمسعودي كتبا قبل ذلك شيئاً عن الهند. غير انّ الكتابة النقدية لأبي ريحان، تُعدّ خطوة حديثة في المؤلفات الاسلامية للسيطرة على الكتابة المبعثرة.

أهم كتب البيروني في هذا المجال هو كتاب «تحديد نهايات الأماكن». واستخدم البيروني اسلوباً جديداً في قياس الطول والعرض الجغرافيين وقام ببعض الدراسات لتعيين النقاط المتقاطرة، وكروية الأرض، وحساب ارتفاع بعض المدن وخصوصياتها الجغرافية(٢٥١).

من الجغرافيين الآخرين هو أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن خرداذبه، وهو ايراني مجوسي ألف كتاب «المسالك والممالك» في حوالي عام ٢٣٢هـ، مستنداً في ذلك كما يقول الى كتابات بطليموس في ايضاح حدود الأقاليم والطرق. واختصر المسعودي كتاب ابن خرداذبه ووصفه بأنه قليل الفائدة. تُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية من قبل «باربيه دومينار» وطُبع في باريس عام ١٨٦٥م(٢٥٢).

قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (ت ٣١٠هـ)، كان ذا منصب كبير في الدولة العباسية، وصف في كتابه الصغير الذي يحمل إسم «الخراج»، البلدان الاسلامية والمناطق المجاورة لها. طُبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٩٠٤م(٢٥٣).

المقدسي يكتب في ابن الفقيه في اواخر القرن الثالث الهجري انه لم يذكر سوى المدن الكبيرة، وأورد في كتاباته اشياء ليست بمستوى الكتاب العلمي. وأنه خلّف العديد من الآثار أهمها كتاب البلدان الذي تحدث فيه عن الأرض، والبحر، والصين، والهند، وبلاد العرب، ومصر، والشام، والبربر، وفلسطين، وبين النهرين، وبلاد الروم. ويرى ابن النديم انه اخذ معلوماته من الآخرين لاسيما من كتاب «المسالك في معرفة الممالك» لأبي عبد الله أحمد بن محمد الجيهاني، وزير المنصور بن نوح الساماني. وقد فُقد هذا الكتاب وحل محله كتاب «البلدان» لابن الفقيه(٢٥٤).

يُعدّ أبو الحسن المسعودي، أعظم جغرافي ومؤرخ طبيعي خلال القرن الرابع الهجري. وتحظى آثاره بأهمية خاصة واعتبار كبير. ورغم فقدان الكثير من تآليفه لاسيما التاريخ العام المؤلَّف من ٣٠ جزءاً، إلّا انّ كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» وصل الى أيدينا وفيه دراسات وأوصاف وتوضيحات قيمة وعلمية حول البلدان والأمم. ويُعدّ هذا الكتاب، تاريخياً وجغرافياً. تُرجم الى الفرنسية من قبل باربيه دومينار في ١٨٦١ و ١٨٧٨م، وطُبع في ٩ أجزاء(٢٥٥).

من علماء هذا العصر أيضاً، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري. لديه أثران مهمان في علم الجغرافيا: الاول هو كتاب «المسالك والممالك» الذي يعد أكثر اعتباراً من «صور الاقاليم» لأبي زيد. تُرجم عام ١٨٧٠ من قبل دخويه وطُبع في ليدن عام ١٨٧٠م(٢٥٦). والثاني هو «الأقاليم» الذي يحتوي على حدود وصور لشتى الممالك والاقاليم مع الخرائط. طبعه هنري مولر بالألمانية عام ١٨٣٩(٢٥٧).

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ظهر علماء آخرون في علم الجغرافيا، فألفوا العديد من الكتب المعتبرة والتي تُعدّ من أفضل الكتب الاسلامية. ومن هؤلاء ابو القاسم محمد بن حوقل البغدادي الذي جاب ايران في عهد المنصور بن نوح الساماني (٣٥٠ ـ٣٦٦هـ) وأورد في كتابه معلومات دقيقة بشأن جغرافية جميع البلدان الاسلامية من الشرق وحتى الغرب، مع خرائط لأهم ولايات

ونواحي المعمورة.

والمعروف هو انّ الاصطخري الذي التق به في السند، سأله ان يصحح بعض خرائط كتابه. إسم كتاب ابن حوقل هو «المسالك والممالك» او «صورة الأرض»، وقد طُبع في لندن بالانجليزية عام ١٨٠٠م. وتُرجم جزؤه الأفريقي الى الفرنسية عام ١٨٤٢م(٢٥٨). ويقول الاصطخري انّ كل ما كتبه كان قد رآه، عدا الصحراء الغربية الكبرى التي لم يرها تماماً(٢٥٩). ورسم في كتابه خارطة بيضوية للعالم وطبّقها على الأوضاع الفلكية(٢٦٠).

المقدسي المعروف بالبشاري، جغرافي آخر في عهد السامانيين. جاب معظم البلاد الاسلامية، وسافر من الشرق الى الغرب، اي من السند والهند حتى بلاد الأندلس. وكان دقيقاً جداً في تأليف كتابه الجغرافي «أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم»، شارحاً فيه آداب وعادات وتقاليد ومذاهب ولغات شتى الأمم الاسلامية، ولم يذكر فيه أية أمة من الأمم الكافرة لأنه لا يرى في ذكرها اية فائدة. طُبع كتابه مرتين في ليدن بواسطة دخويه في ١٨٧٧ و ١٩٠٦م. وترجم «اوزيلي» جزءه الخاص بالشرق الى الانجليزية وطبعه في ليدن عام ١٨٠٠م. ترجمه «دوسلان» الى الفرنسية وطبعه في باريس عام ١٨٤٢م(٢٦١).

ورغم المعلومات الجغرافية التي أُضيفت في القرن الخامس الهجري، غير انّ هذا القرن لم يتّسم بالأهمية التي اتسمت بها القرون الماضية. ومن أشهر كتّاب هذا القرن مسلم أسباني يدعى البكري، الذي ألف في الأندلس «المسالك والممالك» و «معجم ما استعجم». ولم يطبع من كتبه الكبيرة سوى ذلك الجزء الذي يتحدث عن أفريقيا(٢٦٢).

رحلات وتواريخ هذا العصر تقدم لنا معلومات أكبر عن سواحل وموانئ العالم آنذاك. وقد ألف الفيلسوف الاسماعيلي والشاعر الايراني ناصر خسرو رحلته خلال تلك الفترة ايضاً. وفيها معلومات جغرافية كثيرة. انطلق من خراسان الى الشرق الأوسط ووصل الى مصر ومكة(٢٦٣).

في القرن السادس الهجري ظهر بجارّة مسلمون مثل سهل بن أبان وعدة مؤلفين جغرافيين محليين لاسيما من غرب العالم الاسلامي، اي الأندلس، كالزهري، والغرناطي، والمازني، الذين سافروا الى الشرق الأدنى والبلقان وايران. وللمازني كتاب شهير يعرف بـ«المغرب من بعض عجائب المغرب».

ابن جبير، رحالة اندلسي مسلم، ألّف «رحلة ابن جبير» التي فيها معلومات جغرافية كثيرة(٢٦٤).

أشهر جغرافيي هذا القرن، بل أبرز الوجوه في علم الجغرافيا خلال القرون الوسطى هو **أبو عبد الله الإدريسي** الذي وُلد في سبته(٢٦٥) عام ٤٩٤هـ. وقد استقطب اهتمام اوربا المسيحية، واشتهر في بلاط الملك النورماني في مدينة بالرمو بصقلية التي كانت أهم نقاط الاحتكاك الثقافي والعلمي بين العالمين المسيحي والمسلم. وهذا يتضح من خلال إناطة روجار الثاني (١١٠١ـ ١١٥٤م) مهمة تأليف كتاب جغرافي في العالم المكتشف، بأحد العلماء المسلمين. أي انّ هذا يكشف عن تفوّق علم العالم الاسلامي في ذلك العصر(٢٦٦).

انّ بلاط الملوك النورمانيين في صقلية قد اكتسب حالة شبه شرقية بفعل تأثير علم المسلمين وثقافتهم. ويقول الادريسي في مقدمة كتابه ان الملك روجار كالمأمون العباسي، بعث الكثيرين لأطراف الولايات وأكنافها من أجل رسم خارطة صحيحة وكبرى للعالم. وفي كتاب الادريسي خرائط عديدة، فكان الكتاب في الواقع شرحاً لهذه الخرائط. وتوجد في أشهر نسخ هذا الكتاب سبعون خارطة تمثل كل منها ١/١٠ المناطق السبع التي يعتبرها الفلكيون والجغرافيون المسلمون المناطق المسكونة في العالم(٢٦٧).

ألف الادريسي كتابه ـ الذي يصف الكرة الأرضية في القرون الوسطى ـ بإسم الملك روجار، وأطلق عليه إسم «الكتاب الروجاري» او «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». وأول ترجمة لهذا الكتاب نُشرت في روما عام ١٦١٩م. كما ترجمه «جوبز» الى الفرنسية عام ١٨٤٠م وطبعه في باريس بجزءين(٢٦٨).

فضلاً عما سبق، صنع الادريسي اول كرة جغرافية من الفضة، تمثل الخارطة الكاملة للعالم في ذلك العصر. كما ألف الادريسي موسوعة جغرافية كبرى إسمها «روض الأنس ونزهة النفس» لم يصل الى ايدينا متنها الكامل(٢٩٦). ويُقال ان أول اثر جغرافي اسلامي شوهد في اوربا عام ١٥٩٢م، كان عبارة عن خلاصة لمؤلّف الادريسي(٢٧٠).

في القرن السابع الهجري صنفت آثار عديدة ابرزها القاموس الجغرافي الذي ألّفه ياقوت الحموي بإسم «معجم البلدان». وكان ياقوت كثير السفر في العالم الاسلامي، ونظم كتابه على اساس مشاهداته، ومنقولات الآخرين، طبقاً لحروف المعجم. ويحظى كذلك بأهمية من حيث كتابة التراجم.

طُبع معجم البلدان خلال ١٨٦٦ ـ ١٨٧٠م من قبل «وستنفلد» في لايبسيك في ٦ أجزاء، أربعة تمثل اصل الكتاب، في حين كان الجزءان الآخران عبارة عن فهارس وحواش. والجزء الخاص بالمدن الايرانية من هذا الكتاب، ترجمه باربيه دومينار الى الفرنسية وطبعه في باريس عام ١٨٦١م(٢٧١).

من الآثار الجغرافية في هذا القرن، كتاب «بسط الأرض في طولها والعرض» لابن سعيد الغرناطي، و «تقويم البلدان» لأبي الفداء المعروف في الغرب.

كتاب تقويم البلدان ترجمه «غويا» الى الفرنسية وطُبع في باريس خلال ١٨٤٨ و ١٨٨٣م في ثلاثة أجزاء. كما ترجم «غانيّه» جزءه الخاص بالجزيرة العربية وطبعه في اكسفورد عام ١٧٤٠م. وترجم «سولوا» جزءه الخاص بالمغرب وطبعه في الجزائر عام ١٨٣٩م.

أبرز الآثار الجغرافية للقرن الثامن الهجري، ترتبط بعلم الهيئة مثل كتاب شمس الدين الدمشقي الذي يحمل عنوان «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» الذي يقدم معلومات جغرافية كثيرة، فضلاً عن الهيئة والتاريخ الطبيعي(٢٧٢).

ظهر في هذا القرن رحّالة بارزون كابن بطوطة المراكشي الذي قدم معلومات

جغرافية كثيرة في كتابه الذي تحدث فيه عن رحلته الى جميع البلدان الاسلامية وجزيرة سيلان، ومالديف، وأفريقيا. كما سافر نحو الشمال الى حد ما وشاهد بعينه قصر الليل القطبي(٢٧٣).

اخذ يضعف الاهتمام بالجغرافيا تدريجياً بعد القرن الثامن الهجري ومزقت الحملات المغولية اتحاد المسلمين وانسجامهم الثقافي والمعنوي، في وقت حقق فيه الدين الاسلامي نجاحات جديدة في آسيا الصغرى وآسيا الوسطى، ونفذ المسلمون الى قلب القارة الأفريقية بواسطة التجارة والدعوة الدينية. وتزامن مع ذلك كله، تزايد عملية الاكتشافات والاختراعات عند البلدان المسيحية لاسيما ايطاليا.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل ظهور بعض الكتب في شرق العالم الاسلامي وايران مثل كتاب الهيئة لحافظ أبرو وعبد الرزاق السمرقندي خلال القرن التاسع الهجري.

كتاب توصيف أفريقيا للحسن بن محمد الوزان الزيات في القرن العاشر الهجري، من بين هذه الكتب ايضاً. وقد وُلد الزيات في غرناطة، وكان يعيش في فاس بالمغرب.

بالرغم من افول نجم الدراسات الجغرافية خلال هذه المرحلة، ظهر بعض الجغرافيين الهنود من أصل ايراني في بلاط ملوك الهند المغول، وخلّفوا آثاراً قيمة مثل «النهج الأكبري» للعلامي الذي قدّمه لأكبر شاه، و «الأقاليم السبعة» لأمين أحمد الرازي.

بعض المؤلفات الجغرافية للأتراك في هذه الفترة كانت عبارة عن: مناظر العوالم لمحمد العاشق، ودائرة المعارف الجغرافية لحاجي خليفة التي تُعدّ الخطوة الاولى في المقارنة بين الجغرافيا الاوربية والجغرافيا الاسلامية، والتي تُلاحظ فيها نقاط جديدة في علم المحيطات.

في عصر الاتراك العثمانيين الذي تحولت فيه الامبراطورية الاسلامية الى قوة

دولية، أُلِّفت كتب في علم الملاحة البحرية، ككتاب «الفوائد في اصول علم البحر والقواعد» لابن ماجد، ورسائل في المحيط الهندي، وجزر ملايو تأليف سليمان المهري، وكتاب المحيط، حول بحر عمان تاليف الربان العثماني سيدي علي، وكذلك الدراسات البحرية للربان العثماني بيري رئيس الذي استند الى خارطة كريستوف كولومبس.

وهكذا نلاحظ انّ النهضة العلمية الاوربية قد دخلت الى العالم الاسلامي حينما بدأ المذهب الجغرافي الاسلامي بالانحطاط بعد عصر من الازدهار والرقي(٢٧٤).

سبق ان قلنا بأنّ الآثار الجغرافية للفلكيين المسلمين كانت ذات تأثير كبير ومباشر على علوم القرون الوسطى الاوربية أكثر من سائر الكتب الجغرافية الاخرى. وتُرجم بعضها الى اللغات الاوربية مثل زيج البتاني الذي أُلِّف عام ٩٠٠م وتُرجم عام ١١٥٠م.

تُعدّ مدينة طليطلة الموضع الاول الذي تعلم فيه الأساتذة المسيحيون الثقافة الاسلامية. وتُعدّ كروية الأرض، المعلومة الأولى التي تعلموها من المسلمين، والتي لولاها لما كان بامكانهم اكتشاف قارة امريكا.

الفلكيون المسلمون درسوا الجغرافيا وحققوا فيها من اجل تعيين الطول والعرض الجغرافيين غالباً، ورسموا الربع المسكون حسب تقسيمات بطليموس السبعة. وتلاحظ مثل هذه التقسيمات في الخرائط البحرية البرتغالية خلال ١٥٠١ـ١٥٠٤م، وفي خرائط برنارد سيلواني في ١٥١١م وآريانوس في ١٥٠٤م. وكانت هذه التقسيمات تلاحظ في بعض الخرائط الجغرافية الاوربية حتى نهاية القرن الثامن عشر(٢٧٥).

منذ القرن الثاني عشر الميلادي، أخذت الجداول النجومية الاسلامية تنتشر بين الاوربيين باللغة اللاتينية. ومن النظريات الجغرافية الاسلامية التي أثّرت على اوربا وأخذ بها العلماء المسيحيون، نظرية مركزية نصف الأرض المسكون والذي كان يدعى بـ «قلة العالم» او «قبة الأرض». واستقطبت هذه النظرية الكثير من

الانصار في اوربا ومنهم ادلارد الباثي من انجلترا والذي يُعدّ اول من جعل هذا الاصطلاح متداولاً في اوربا ثم جيراردو داكريمونا، ثم في القرن الثالث عشر الميلادي روجر باكون، وألبرتوس ماغنوس.

تلاحظ فرضية «قبة الأرض» في كتاب الكاردينال بيتر الذي نُشر عام ١٤١٠م ايضاً. ومن خلال هذا الكتاب ادرك كولومبس وجود مركز آخر في النصف الغربي للأرض وفي مقابل قبة الأرض وهو أكثر ارتفاعاً من الجانب الشرقي. وبذلك يمكن القول بأنّ فرضية الجغرافيا الاسلامية لعبت دوراً مهماً في اكتشاف قارة أمريكا. بل وقع حتى «دانته» تحت تأثير الكتب والآثار الاسلامية، فكان كتاب جنته المفقودة يقوم على اساس فرضية قبة الارض وانسجاماً مع عقيدة النصارى القديمة التي تقول بوقوع الجنة في بعض نقاط الشرق(٢٧٦).

ج ـ الملاحة والتجارة

في القرن الثالث الهجري اكتسبت الملاحة والإبحار عند المسلمين أهمية كبيرة جداً. فحينما كانت الملاحة في المحيط الهندي ذات أهمية من حيث التجارة مع سواحل بلدان آسيا غير الاسلامية، وكانت خطوط الملاحة البحرية التجارية في اجزاء من البحر المتوسط بيد المسلمين فقط، وكانت العلاقة مع البلدان المسيحية ذات أهمية عسكرية فقط.

ولكن نظراً للظروف الجغرافية ووجود منطقة السويس البرية التي تحول دون ارتباط البحر المتوسط بالمحيط الهندي، كان المسافرون والتجار القادمون من البحر المتوسط مجبرين على قطع شوط في الصحراء قبل الوصول الى البحر الأحمر (القلزم) والركوب في سفينة اخرى. وتحدثت الكتب والرحلات العديدة للمسلمين عن كيفية صناعة السفن وأنواعها وأحجامها والتفاوت فيما بين سفن البحر المتوسط والمحيط الهندي والسفن المصنوعة في الصين(٢٧٧).

يُعدّ المحيط الهندي ميداناً كبيراً للملاحة القديمة وتقع موانؤه ومحطاته المعروفة، على سواحل الخليج الفارسي. وكانت سواحل بحر عمان ذات أهمية في العصور التي سبقت الاسلام على صعيد الملاحة والتجارة. ثم أصبحت هذه الموانئ والمحطات ذات اهمية أكبر حين ظهور الاسلام وتحول بغداد الى عاصمة للعالم الاسلامي.

في اواسط القرن الرابع الهجري وصلت سفن المسلمين الى مدينة كانتون في الصين وسكن عدد كبير من المسلمين فيها، وبدأت عملية التجارة بين العالم الاسلامي والصين. ووصل بعض المسلمين الى كوريا واليابان، غير ان نشاطاتهم التجارية قد تعثرت في عام ٨٧٨م بفعل بعض الأحداث. وبعد خراب ميناء كانتون انتقل مركز تجارة المسلمين في الشرق الأقصى الى مدينة «كلا» الواقعة على السواحل الغربية لمالاكا. وكانت «كلا» خاضعة آنذاك لحكم حكام الزيج أو سومطرة حالياً(٢٧٨).

تاريخ مراكز التجارة الاسلامية في الشرق الأقصى حافل بشتى الأحداث والوقائع. ومنها كما جاء في أخبار القرن الثامن الهجري انّ اسماء ربابنة السفن الأجانب كانت تسجل في دائرة التجارة البحرية بمدينة كانتون، وكان لهذه الدائرة الحق في تفتيش السفن وفرض الرسوم على الصادرات والشحن.

وفي عام ٧٥٨م كان عدد المهاجرين والأجانب الذين هاجروا من الغرب الى كانتون كبيراً جداً. وفي اوائل القرن التاسع الميلادي كان على رأس المهاجرين المسلمين القاطنين في كانتون، مسلم معيّن من قبل الامبراطور الصيني كان يمارس القضاء في الامور الشرعية ويصلي الجمعة والعيد، ويدعو للحكومة الاسلامية(٢٧٩).

وحتى منتصف القرن الثالث الهجري، مثلما كانت السفن الاسلامية تبحر الى الصين، كانت السفن الصينية تبحر الى عمان، والابله، والبصرة. ومثلما يُفهم من آثار ابن رسته، وسليمان، وابن زيد، كانت سفن المسلمين تتردد على موانئ سيلان

والسواحل الغربية للهند. وكان يسكن عدد من المسلمين بشكل جماعي بالقرب من مدينة بومبي.

وكان ميناء «كلا» في سومطرة ومالاكا، آخر حدّ شرقي كانت ترسو فيه سفن المسلمين، وهو ما يمكن ان ينطبق على سنغافورة الحالية. ويكتب المسعودي في عام ٣٣٢هـ أنّ «كلا» تقع في منتصف طريق الهند، وتنتهي اليها سفن المسلمين سواء كانت سيرافية او عمانية(٢٨٠).

بالرغم من أنّ اختراع البوصلة، كان على يد الصينيين، ولكن ليس من الواضح هل كانت تُستخدم في السفن ام لا، لأنها لم تكن تبتعد عن الساحل ولم يكن لدى الصينيين جرأة كبيرة في أمر الملاحة. غير أنّ وضع المسلمين والعرب كان غير ذلك.

فحينما كان الاوربيون يجهلون بلاد الصين ولا يعرفون عنها شيئاً، كانت للعرب علاقات تجارية معها. ولاشك في انهم قد استخدموا البوصلة في الملاحة. ومن المقطوع به انّ الاوربيين قد تعلموا هذا الاختراع من المسلمين. فالاوربيون لم يكونوا في القرن الثالث عشر الميلادي قد استخدموا البوصلة بعد، بينما تحدث عنها الجغرافي والمؤرخ الاسلامي الكبير ـ الادريسي ـ في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، واعتبر استخدامها امراً متداولاً بين المسلمين وتحدث عن انتقالها لاوربا على يد المسلمين(٢٨١).

مثلما نعلم انّ اكتشافات المسلمين في القرون الوسطى آلت الى اكتشاف الجزء الجنوبي من قارة آسيا، فكان تجار جنوب غربي آسيا ووسطها على معرفة كبيرة بجزر جنوب شرقي آسيا وكانت لديهم معها علاقات تجارية، في حين لم يكن يعرف الاوربيون هذه النواحي. وهذا امر تؤيده رحلة سليمان السيرافي الى الصين عن طريق المحيط الهندي في القرن الثاني الهجري(٢٨٢).

قبل ان يصل فاسكودي غاما الى الشرق عبر الطرق البحرية، كان المسلمون يعرفون هذه البلدان. وقد استطاع بمساعدة بحار مسلم يدعى أحمد بن ماجد ان

يصل الى آسيا عن طريق رأس الرجاء الصالح. والحقيقة هي انّ الطريق البحري الى الهند والصين قد اكتُشف من قبل سليمان السيرافي قبل ماركوبولو بخمسة قرون(٢٨٣).

ابن وهب القرشي قام برحلة برية من البصرة الى كانتون ثم الى عاصمة الصين، وتحدث عن هذه الرحلة وقدم بعض المعلومات التي تعد معلومات من الدرجة الاولى عن بلدان الشرق بعيدة عن الخيال والمبالغة والتصوير القصصي(٢٨٤).

الملاحة بين الخليج الفارسي والعراق في ظل إشراف بغداد، عاصمة الامبراطورية الاسلامية، ربطت هذه النواحي بالمحيط الهندي والشرق الأقصى، وادت الى ظهور نوع من التجارة العالمية، اذ كان تجار بغداد يستوردون الحرير من الصين، والتوابل والعطور من الهند، وأخشاب الغابات، واللوز، والقصدير من «كلا»، ثم يبيعون هذه البضائع في البلدان الاوربية. كما كانوا يشترون العاج من الحبشة ويبيعونه في سواحل عدن والأسواق الاخرى(٢٨٥).

القصص التي نقلتها ألسن البحارة والملاحين، ذات شهرة كبيرة في الأدب العربي، لاسيما قصص السندباد البحري، وألف ليلة وليلة وهذه القصص البحرية معظمها يتصل بالصين والهند، ولكنها قد تشمل سواحل أفريقيا الشرقية لاسيما زنجبار في بعض الأحيان.

يوجد ضمن هذا الاطار كتاب يدعى «عجائب الهند، برّه وبحره وجزائره» ألّفه الربان بزرك بن شهريار الرامهرمزي في ٣٤٢هـ. وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من التقارير البحرية عن أوضاع الملاحة في القرن الرابع الهجري في الخليج الفارسي وبحر عمان والمحيط الهندي، وكيفية تردد السفن على موانئ هذه المناطق(٢٨٦).

الأساطير المنبعثة من الخليج الفارسي، عرّفت الخليج الفارسي الى الأمم التي أخذت تتردد في هذه المياه فيما بعد، كالبرتغاليين، والعثمانيين، والانجليز، والهولنديين.

سبق ان تحدثنا عن قصة فاسكودي غاما وطريقة وصوله الى رأس الرجاء الصالح والساحل الشرقي لأفريقيا في عام ١٤٩٨م، وتعرفه على بحار عربي يدعى أحمد بن ماجد. وتؤكد الآثار والمصادر البرتغالية والعربية على صحة هذا الموضوع، بل وتوجد قصة تقول بأنّ البرتغاليين قد أسكروا أحمد بن ماجد كي ينتزعوا منه بهذه الطريقة الخرائط والآلات البحرية والبوصلة. وهذه القصة تؤكد على أنّ المسلمين كانوا يخشون سيطرة البرتغاليين على مياه المحيط الهندي، والبحر الأحمر، والخليج الفارسي، وبحر الصين الجنوبي وجزره.

ويعتقد «برتون» أنّ البوصلة من صنع احمد بن ماجد، وأنه ألف آثاراً في المحيط الهندي والبحار المحيطة به والأرخبيل الهندي الشرقي.

احمد بن ماجد يقول في أحد آثاره انّ داود بادشاه هو المخترع للبوصلة، ولكن الامر المتفق عليه هو أنها من اختراع الصينيين وكانوا يستخدمونها في القرن الثاني الهجري، ثم نقلوها الى الغرب.

الأثر الأول الذي تحدث عن استخدام البحارة المسلمين للبوصلة هو كتاب أُلِّف عام ١٢٨٢م، وهو تاريخ يقترن مع استخدامها في فرنسا وايطاليا. وهناك تصور عام وهو أنّ المسلمين كانوا يبحرون في بادئ الأمر على امتداد السواحل. لذلك يمكن القول: إذا كان المسلمون على معرفة باستخدام البوصلة قبل المسيحيين الاوربيين، فلم تكن معرفتهم هذه قبل عام ١٢٠٠م. ثم تعرف البحارة المسيحيون على استخدامها بعد المسلمين. كما انّ وجود المفردات العربية في المعاجم البحرية الحديثة يحكي عن مرحلة السيادة البحرية للمسلمين(٢٨٧).

تجارة المسلمين باتجاه الشمال واوربا لا تقتصر على كتابات الكتّاب والجغرافيين المسلمين، وانما يمكن الوقوف عليها أيضاً عن طريق المسكوكات الاسلامية الكثيرة في العديد من البلدان كروسيا، وفنلندا، والسويد، والنروج، وحتى في الأرخبيل الانجليزي وايسلندا. وعثر على كمية كبيرة من هذه المسكوكات في ناحية قازان في حوض نهر الفولغا، وهي تعود الى القرن الاول وحتى القرن الخامس الهجري.

والبعض يستبعد زحف المسلمين الى هذا الحد في جهة الشمال، ويرى انّ النقطة الاخيرة لزحفهم هي اواسط نهر الفولغا. وكان الدين الاسلامي قد نفذ في اوائل الأمر الى هذه المناطق(٢٨٨).

نظراً لإقامة الادريسي في بلاط ملك مسيحي وتوفر الفرصة لزيارة البلدان المسيحية كايطاليا، والمانيا، وفرنسا، وشبه الجزيرة الاسكندنافية، فقد أُتيح له الوقوف على معلومات عن البلدان الاوربية لم يكن يعرفها الرحالة الذين سبقوه.

كانت الطرق التجارية للمسلمين تقع غالباً على امتداد طريق سمرقند، وبخارى، وخيوه، ومدخل ما وراء النهر، ولم يكن طريق الفولغا باتجاه الشمال متداولاً كثيراً. طبعاً انّ العثور على مسكوكات اسلامية في مثل هذه الناحية الواسعة، يحكي عن نفوذ تجاري وثقافي ومعنوي كبير. وفي القسم الشمالي كانت معظم تجارة الشمال تتم عن طريق موانئ البحر المتوسط، مع اسبانيا، وصقلية، وايطاليا، وفرنسا. وكان ميناء طرابزون مركز التجارة مع الامبراطورية البيزنطية(٢٨٩).

لم يكن لاوربا سيطرة مهمة على البحر المتوسط في القرن العاشر الميلادي، وكان البحر المتوسط بحراً اسلامياً. ولم يكن بمقدور اية حكومة ان تستقر في البلدان الواقعة عليه بدون استرضاء المسلمين. وقد هاجم الاسطول الفاطمي ميناء جنوه الايطالي وجنوب فرنسا في عام ٩٣٥م، وتكرر مثل هذا الهجوم على ميناء بيزا في ١٠١١ و ١٠١٤م.

ومع ذلك كانت القوة البحرية الفاطمية في شمال أفريقيا اضعف من القوة البحرية للشام لأنّ ٨٠ سفينة حربية فاطمية هُزمت أمام ٢٥ سفينة شامية في عام ٣٠١هـ.

وكانت السفن الحربية للمسلمين تمخر في البحر المتوسط من الغرب الى الشرق حتى انطاكية خلال ٣٦ يوماً(٢٩٠).

يصف اليعقوبي في أواخر القرن الثالث الهجري طرابلس بأنها ميناء يستوعب

نحو الف سفينة، ويقول في ميناء صور الذي يقابل ميناء «بوزانطة» بأنه مركز دار الصناعة وعظيم وأنّ السفن الحكومية كانت تنطلق منه لحرب الرومان(٢٩١).

الحملات البيزنطية في القرن الرابع الهجري على البلاد الاسلامية، غيّرت أوضاع الشام لأنّ النصف الغربي من افريقيا الشمالية كان مناسباً للملاحة أكثر من النصف الشرقي. ولذلك لم تشر كتب ذلك الزمان الى ميناء بين الاسكندرية وخليج تونس، سوى ميناء طرابلس(٢٩٢). اما تونس التي تقع بالقرب من قرطاجة القديمة فتأتي بعد طرابلس، وكانت تُعدّ ميناء القيروان.

حصل المسلمون على معلومات واسعة عن قارة أفريقيا بسبب نشاطاتهم التجارية فيها. وكانت التجارة في افريقيا عن طريق البر، تُقَسّم الى جزءين شرقي وغربي، فكان الذهب يؤلف الصادرات الأهم في كلا الجزءين.

كان التجار المسلمون ينطلقون من المغرب، والجزائر، وتونس ثم يصلون بعد عدة أشهر الى غانا الغنية بالذهب. واصبحت غانا بعد القرن الرابع الهجري مركزاً لنشاط وتجارة المسلمين الأفارقة بحيث كانت الشعوب المسيحية تعجز عن منافستهم في هذا المجال.

ابن سعيد ـ وهو من أبرز كتّاب القرن السابع الهجري ـ يقدم معلومات كافية عن الرحلات التي كان يقوم بها ابن فاطمة الى سواحل المحيط الأطلسي وأوضاع السود حول بحيرة التشاد.

الاوربيون لم تكن لديهم معلومات عن هذه القارة في عصر النهضة عدا تلك التي قدّمها لهم المسلمون. وكان مصدرهم الوحيد في معلوماتهم كتاب ليو أفريكانوس الذي صُنّف في عام ١٥٢٦م. ومنذ ذلك التاريخ والى فترة طويلة لم تكن لديهم آثار تحدثهم عن أوضاع أفريقيا. وكانت آثار الادريسي هي التي تحظى بالاهتمام في ذلك الحين(٢٩٣).

التجارة بين المسلمين واوربا كانت تتم بواسطة اليهود غالباً. وكان اليهود آنذاك

هم التجار الوحيدون الذين كان بمقدورهم ممارسة التـجارة في عـالمي الاسـلام والمسيحية بحرية.

يقول ابن خرداذبه بأنّ التجار اليهود كانوا يفدون على مصر من جنوب فرنسا عن طريق البحر، ثم يتخذون طريقاً برياً عبر السويس، ثم يواصـلون رحـلتهم البحرية الى الهند، وكان بعضهم يذهب الى سوريا ويمرون بالقسطنطينية.

كان هؤلاء التجار يحملون المنتوجات الاوربية كالحرير والأقمشة الحـريرية، والأسلحة، والدروع الى البلدان الاسلامية. وكانوا يحملونها من روسيا في بعض الأحيان. وكانوا يصدّرون المسك، والكافور، والدارصين، وغيرها الى اوربا.

الطريق الآخر لحمل منتوجات الشرق الى اوربا، كان يمر عـبر بـلاد الخـزر الواقعة بين بحـر قـزوين والامـبراطـورية البـيزنطية وسكـان روسـيا النـصف متحضرين. وكانت مدينة طرابزون في المناطق الحدودية للامبراطورية البيزنطية، أحـد المـراكـز الكـبرى للـتجارة بـين المسـلمين واليـونانيين في القـرن الرابـع الهجري(٢٩٤).

وبذلك يمكن القول بوجود حدّ تجاري فاصل بين العالمين الاسلامي والمسيحي آنذاك. ومع قطعية وجود المسلمين في بعض المدن الايطالية والقسطنطينية خلال القرن الثاني الهجري، غير ان نتائج ذلك كانت مشهودة في تجارة القـرن الثـالث الهجري. وأصبحت التجارة بحد ذاتها أقوى عوامل انتقال ونشر العلوم والثـقافة من الشعوب الاسلامية الى شعوب اوربا التي تقاطرت على اكتساب هذه العلوم بتشجيع من حكامها(٢٩٥).

النجاح الكبير الآخر للمسلمين في القرن الرابـع الهـجري هـو فـتح الطـريق التجاري للروس في الشمال، رغم وجود بعض الاتصالات قـبل ذلك بـين بـلاد الروس والبلاد الاسلامية.

يصف ابن خرداذبه مسار التجار الروس نحو البلدان الاسلامية في عام ٢٣٢ هـ:

«فأما مسلك تجار الروس وهم جنس من الصقالبة فإنهم يحملون جلود الخز وجلود الثعالب السود والسيوف من أقصى صَقْلَبة الى البحر الرومي فيعشرهم صاحب الروم، وان ساروا في تنيس نهر الصقالبة، مروا بخليج مدينة الخزر فيعشرهم صاحبها، ثم يصيرون الى بحر جرجان فيخرجون في أنّى سواحله أحبوا، وقطر هذا البحر خمسمائة فرسخ، وربما حملوا تجاراتهم من جرجان على الإبل الى بغداد، ويترجم عنهم الخدم الصقالبة ويدّعون أنهم نصارى فيؤدون الجزية»(٢٩٦).

في عام ٣٠٩هـ أقيمت علاقات سياسية بين الخليفة العباسي وأمير منطقة الفولغا من خلال رسالة ابن الفقيه، ثم أسلم هذا الأمير وأتباعه بعد عام(٢٩٧).

في هذه الفترة كان الجزء الشمالي من البلاد الاسلامية يدار من قبل الأمراء السامانيين الأكفاء الذين عملوا على ازدهار التجارة فضلاً عن ذودهم عن الحدود وحمايتها.

معظم المسكوكات الاسلامية التي اكتشفت في شمال اوربا، تعود للقرن الرابع الهجري، وتؤلف المسكوكات السامانية ما يزيد عن ثلثيها. ومنذ ذلك التاريخ وحتى انتهاء الحملات الصليبية، كان طريق الشرق الى شمال اوربا يمر عبر روسيا(٢٩٨).

من البديهي اننا لا نستطيع في هذا الايجاز تفصيل العلاقات التجارية بين المسلمين والمسيحيين، ففنون العالم الاسلامي وصناعاته التي كانت حصيلة خمسة قرون، تدفقت على اوربا دفعة واحدة. ولم تكن تلك المنتوجات تقتصر على بضائع الهند والصين وأفريقيا التي كان المسلمون يستوردونها عبر طريق طويلة ومعقدة، وانما كانت تلاحظ بينها منتوجات تعبر عن ذوق المسلمين وإبداعهم وفطنتهم.

كانت منتوجات المسلمين وبضائعهم فريدة من نوعها وتُصنع بطريقة وذوق خاص بحيث لم يكن بالإمكان منافسة قيمتها. فبعض الأقمشة على سبيل المثال والتي كانت ترد من العالم الاسلامي الى اوربا لازالت محتفظة في اوربا بأسمائها الفارسية او العربية كالمسلين (الموصلي) والمباطي من دمشق وبعض الأقمشة من

بغداد(٢٩٩).

حمل السجاد والأقمشة الى اوربا خلال القرون الوسطى، كـان امـراً مـتداولاً، ولكن الذي يبعث على الحيرة هو انّ أباطرة المانيا كانوا يرتدون ملابس مكتوبة في أطرافها جمل عربية. وكانت تلك الملابس تخاط في صقلية التي كانت أحد مراكز الصناعات والفنون الاسلامية.

كـثير مـن المـنتوجات الزراعـية كـالنارنج، والليـمون، والمشـمش، وبـعض الخضروات والحـبوب، كانت تصل من العالم الاسلامي الى اوربا، وهذا ما يؤيده التشابه بين أسمائها والأسماء اللاتينية. كما ان كـثيراً مـن أسماء الأحـجار الكـريمة والآلات الموسيقية، ذات اصل عربي. كذلك أخذ الاوربيون عن المسلمين صناعة الورق.

كان المسلمون يصدرون منتوجاتهم الصناعية والزراعية كالقطن، والزعـفران، والورق، وأقمشة حرير غرناطة، وجلود قرطبة، وسيوف طليطلة وغيرها الى جميع موانئ اوربا وأفريقيا. وكانت موانئ اسبانيا مثل قادش، ومالقه، وقرطاجة، تُعدّ من الموانئ التجارية المهمة(٣٠٠).

تاريخ التجارة بين المسلمين واوربا يشير الى انّ المسلمين لهم تأثير كبير على نشوء ونمو السوق التجارية في البلدان المسيحية. وهذا ما يكشف عنه وجود بعض الاصطلاحات التجارية المشتركة بين الجانبين. فمثلاً كلمة "Traffic" يمكن ان تكون مأخوذة من كلمة «تفريق»، وكلمة "Tariff" من كلمة «تعريف» وكلمة "Magazine" والتي هي بالفرنسية "Magazin" من كلمة «مغازة» التي ترادف كلمة «مخزن».

هناك مفردات تجارية اخرى تستخدم في المانيا وهولندا، ذات أصل عربي او فارسي.

المسلمون هم المؤسسون ـ لأول مرة ـ للشركات التجارية المساهمة مع اوربا. فالقوانين التجارية للمسلمين ـ المنبعثة من آيـات القـرآن الكـريم ـ والمـعاهدات

التجارية بين المسلمين والمسيحيين، وتأسيس مكاتب التمثيل في موانئ الشرق، من الخطوات الاولى المهمة لتشييد صرح التجارة الدولية.

على ضوء ما سبق، فالمنافع المادية والمعنوية التي حصلت عليها اوربا من العالم الاسلامي في مجالات الجغرافيا، والملاحة، والتجارة، لم تكن قصيرة الأمد، وانما تستند الى علاقات ذات خلفية طويلة ظهرت في بداية القرن الخامس الهجري، ونمت في القرن السابع الهجري. وأدى ازدهار الحضارة الاسلامية ودوامها الى ذيوع بعض الآداب والتقاليد الاسلامية في البلدان الاوربية. ويمثل القرن الرابع الهجري ذروة تفوق العالم الاسلامي على العالم المسيحي لأنّ الاسلام بلغ اوج ازدهاره وعظمته في هذا القرن، وانحدرت اوربا المسيحية الى منتهى تقهقرها وتخلفها(٣٠١).

الفنون الاسلامية وتأثيرها على اوربا

المسلمون فضلاً عن التجديد والابداع في شتى العلوم، عبّروا عن شخصيتهم المتميزة أيضاً من خلال الفن واستخدام الذوق الاسلامي في الفنون الجميلة. وبذلوا الجهود الحثيثة بالاستيحاء من تعاليم الاسلام، من اجل توسيع الفن وتطويره، حتى قال «ا.هـ.كريستي) بهذا الشأن: «منذ ما يزيد عن ألف عام واوربا تنظر بتعجب الى الفنون الجميلة للعالم الاسلامي وتعتبرها أشياء خارقة»(٣٠٢).

الفنون الجميلة اصطلاح جديد للون من المصنوعات التي توجِد الانبساط في النفس، وهي نوعان: بعضها ذات أشكال محسوسة كصناعة التماثيل، والنحت، وصناعة الفخار والخزف، والرسم، والزخرفة، والتمثيل؛ وبعضها ليست لديها صورة محسوسة كالموسيقى والشعر(٣٠٣).

الامم المتحضرة كانت لديها قبل الاسلام فنون جميلة الى حد ما. فاليونانيون والرومان كانوا يعرفون صناعة التماثيل، والمسرح، والشعر، والموسيقى، والرسم.

ويتصور البعض انّ المسلمين متخلفون عنهم في نشر الفن، ولكن لو كان هناك إنعام نظر لتبيّن انّ استعداد المسلمين في الفنون الجميلة يفوق الكثير من استعداد الامم الاخرى. وأنهم ليسوا غير متخلفين عن هؤلاء فحسب، وانما متقدمون عليهم في بعض الموارد أيضاً.

القاء نظرة على الآثار الاسلامية المتبقية كجامع دمشق، وجامع القاهرة، وجامع نيودلهي، وجامع اصفهان، وقصر الحمراء، يؤكد على انّ المسلمين كانوا قطعوا شوطاً بعيداً من الرقي في هذا المضمار. كذلك تجلى ذوق عظيم للمسلمين في صناعة الحلي، والنسيج وما الى ذلك.

فئة قليلة من علماء الغرب تعتقد بأنّ فن الرسم لم يحقق تطوراً مهماً في الاسلام نظراً لمحدوديته، بينما لا تصدق هذه الفكرة على سائر المسلمين، إذ حقق بعض المسلمين لاسيما الايرانيين تقدماً كبيراً في هذا المضمار(٣٠٤).

ومن الواضح انّ الفنون الاسلامية تتعلق بالبلدان التي وقعت تحت نفوذ الاسلام وإلّا فقد كانت في الجزيرة العربية فنون محدودة وغير مهمة كثيراً قبل الاسلام(٣٠٥).

الفنون الاسلامية بدأت بتشييد المساجد، بينما كان مبنى المسجد بسيطاً جداً في بادئ الأمر. وأول منبر صنع في مصر، تم تخريبه بأمر من الخليفة لعلوّ مكان الواعظ. وأول محراب صُنع لتشخيص جهة القبلة، خضع للتساؤل لأنه كان كمحراب الكنيسة.

من جهة اخرى، حين مقارنة المساجد بالكنائس التفت المسلمون الى فقر مساجدهم من الناحية التزيينية، ولذلك كان المحراب والمنبر، من الأشياء الاولى التي أوجدها المسلمون في مساجدهم. وأصبحوا بارعين في هذا المضمار الى درجة بحيث كانت أعمالهم تنطق بالجمال وتفيض بالعظمة(٣٠٦).

اتساع الاسلام والاحتكاك مع الامم الاخرى، قلل من التعصبات الدينية التي

لا أساس لها. ورغم انّ المساواة في الحقوق الاجتماعية، كان قانوناً لابد من رعايته في عصر الخلفاء، إلّا انّ خرائب البيوت المشيدة في زمان الخلفاء الأمويين والتي زُيّنت جدرانها وزُخرفت بشكل رائع جداً، تحكي عن شيوع الفنون الجميلة بين شتى الطبقات.

حينما نقل الخلفاء العباسيون عاصمتهم من دمشق الى بغداد، كانت الصناعات اليدوية منتشرة جداً، ورفع تغيير العاصمة بشكل محسوس من تأثير الصناعات الايرانية على الصناعات الاسلامية(٣٠٧).

كان المسلمون بارعين جداً في شتى الفنون كالفن المعماري، والهندسة، والنحت، والترصيع، والرسم، بحيث تلاحظ هذه الفنون في بعض الكتب الخطية. ولكن آثارهم في الرسم لم تصل ـ وكما ذكرنا ـ الى مستوى رسومات القرون الاوربية الوسطى. فبينما كان في العالم الاسلامي معماريون كبار، كان هذا العالم يفتقد الى الرسامين والنحاتين الكبار.

دائرة استعداد المسلمين وفنونهم واسعة جداً، فكانوا يفصحون عن استعداداتهم ومواهبهم المتألقة بدون تحفظ في الحالات التي لا يواجهون فيها تشددات دينية، فكانت نتاجاتهم تعبّر عن موهبة الهية وطبيعية ناطقة، لاسيما اذا كانت مزيجة ببيت شعر مناسب او عبارة رائعة او مثل حلو. ولهذا السبب اكتسب الخط اهمية كبيرة بين الفنون الجميلة الاسلامية، فتُعدّ مخطوطات القرآن الكريم وسائر المخطوطات الاسلامية، كنزاً فنياً لا يقيَّم بثمن قط(٣٠٨).

ضمن هذا الاتجاه أخذ الفنانون الاوربيون يتعرفون على الخطوط العربية ـ الاسلامية، وبينما لم يكن بمقدورهم قراءتها، كان بإمكانهم كتابة مثيلها. فالمسكوكات الذهبية لملك مرسيا التي ضُربت خلال ٧٥٧ ـ ٧٩٦م والموجودة حالياً في المتحف البريطاني، ذات شبه كبير بدينار المسلمين. وهذه حقيقة تؤكد على انتشار المسكوكات الاسلامية في اوربا، وقد اوردنا بعض الوثائق في مبحث الجغرافيا والتجارة(٣٠٩).

كذلك يوجد في المتحف البريطاني صليب برونزي لأمير السند يرجع الى القرن الثالث الهجري، منقوشة عليه كلمة «بسم الله» بالخط الكوفي، مما يعبّر عن تاثير الفنون الاسلامية على الغرب. ومنذ ذلك الحين تزايد استخدام الحروف العربية في الصناعات اليدوية المسيحية بشكل محسوس.

على صعيد آخر، كانت الرغبة في زيارة الأماكن المقدسة، وتلهف الاوربيين لتعلم العلوم الاسلامية، والميل نحو التجارة، اموراً كانت تدفع الاوربيين نحو البلدان الاسلامية. لذلك كان هؤلاء ينقلون معهم حين عودتهم العلوم والفنون الاسلامية الى البلدان الاوربية(٣١٠).

من الأشياء التي نُقلت مع الطلبة الاوربيين من دور العلم الاسلامية الى اوربا، هو الاسطرلاب الذي يقول فيه أحدهم انّه من الصناعات اليونانية القديمة وقد طوّره بطليموس ـعالم الجغرافيا الاسكندري ـ وأكمله المسلمون، ونُقل الى اوربا في القرن العاشر الميلادي. وكان المسلمون يستخدمون الاسطرلاب بالأساس لتعيين القبلة. وكان قبل ذلك يُستخدم لمعرفة ساعات الخير والشر وطالع الأفراد.

جربرت الذي نال البابوية عام ٩٩٩م وعُرِف بإسم سلفستر الثاني كان أكثر براعة من بطليموس، وقد حصل على هذه البراعة حينما كان يقيم في قرطبة. وينسب اليه البعض صناعة اسطرلاب صُنع في اواخر القرن العاشر الميلادي لتعيين العرض الجغرافي لمدينة روما ولازال موجوداً في مدينة فلورانس.

أقدم اسطرلاب موجود في اكسفورد صنع عام ٩٨٤هـ بواسطة ابناء ابراهيم الاصفهاني. وكان الاسطرلاب من الوسائل التي كانت تُستخدم في الغرب لتحديد الطرق البحرية حتى القرن التاسع عشر، حيث حلت محله الاختراعات الجديدة.

وتوجد اسطرلابات اخرى صنعت في طليطلة بين ١٠٦٧ و ١٧١٥م على يد اساتذة ايرانيين(٣١١).

من الصناعات المعدنية في اوائل العصر الاسلامي، صندوق موجود في كنيسة

جيرونا "Gerona" بقرطبة مصنوع من الخشب ومغطى بطبقة من الفضة وأغصان وأوراق من هذا الفلز يعود لأحد خلفاء العصر الاموي الثاني (٩٦١ـ٩٧٦م). والحقيقة انّ كتابات الكتّاب المصريين، والأشياء الذهبية والفضية التي جُمعت في القاهرة من قبل الخلفاء الفاطميين في مصر، وبُعثرت على يد الجنود العثمانيين في عام ١٠٦٧م، لدليل على أهمية الكماليات المحيّرة في هذا العصر.

يتحدث ناصر خسرو عن ثروة الخلفاء الفاطميين وعظمتهم، حين زيارته لقصورهم عام ١٠٤٧م، قائلاً: انه اجتاز احدى عشرة غرفة كل واحدة اعظم من الاخرى. وقبل ان يدخل الى الغرفة الثانية عشرة التي فيها العرش السلطاني، شاهد لوحة جميلة جداً ونفيسة من الذهب تجسّد منظراً جميلاً وقد كُتبت في اطرافها أشعار. كما وُضعت في مقابل العرش الذي يتألف من ثلاث مراقٍ فضية،شبكة ذهبية عجيبة».

فضلاً عن ذلك استعرض المقريزي شتى قطع الأثاث الموجودة في قصور الخلفاء منذ البداية وحتى زمانه. ولو أخذناها بنظر الاعتبار لأدركنا أهمية هذه التجملات الفريدة في هذه القصور، والمصنوعة بواسطة الفنيين المسلمين.

لم يبق شيء من الآثار الذهبية والفضية لأوائل العصر الاسلامي، ويمكن ملاحظة بعض الأواني النحاسية والبرونزية العائدة للأثرياء فقط. ويوجد في مدينة بيزا تمثال برونزي نصفه اسد والنصف الآخر عقاب، نلاحظ صوراً له على بعض المشارب، وصنع الاوربيون في أعقاب المسلمين ما يشبه هذا التمثال.

الصناعيون المسلمون كانوا يستخدمون نقوشاً ذهبية وفضية ايضاً في زخرفة الآلات المعدنية. وبلغ تطريق الذهب وترصيعه في المعادن والفلزات ذروته في اواسط القرن الثاني عشر. وأحد افضل أنواعه إبريق برونزي محفوظ في المتحف البريطاني. ويتضح من العبارة المنقوشة على عنقه انه مصنوع في الموصل عام ١٢٣٢م، ويكشف عن ارتباط هذا الفن بالايرانيين والأرمن(٣١٢).

الغزو المغولي لمدن العراق، أدى الى تشتت صناعيي هذه المنطقة، وانتقال هذه

الصناعة الى مصر. كما وضع احتلال هولاكو لبغداد في عام ١٢٥٨م، النهاية لحكم السلالة العباسية.

توجد في المتحف البريطاني مقلمة برونزية ذات نقوش ذهبية، وفضية، من صنع الاستاذ محمود البغدادي، ويعود تاريخها الى عام ١٢٨١م، ونُقشت عليها منطقة البروج في ثلاث دوائر، وتظهر في الدائرة المركزية صورة انسان شبيهة بالشمس تبعث بالضوء الى ما حولها. ويظهر في الدوائر الاخرى القمر، وعطارد، والزهرة، والمريخ، والمشتري، وزحل. وتُعدّ هذه المقلمة أحد افضل المقلمات القديمة(٣١٣).

ثمة أباريق، وطسوت اخرى متعلقة بالقرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر والتي كانت في يوم من الأيام مزينة لمجالس السلاطين والنجباء. فقد كان النجباء والأثرياء يحتفظون في قصورهم بنماذج كثيرة من هذه المصنوعات اليدوية، كتلك التي تحفظ اليوم في متحف فيكتوريا والبرت والتي بعضها رائع جداً ولا نظير لها في العالم.

في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي أخذت صناعة الترصيع على الفلزات تتراجع وتكسد. كما ادى الغزو المغولي لسوريا والاستيلاء على دمشق ونهبها عام ١٤٠١م من قبل تيمورلنك، الى تدمير المراكز التجارية. كذلك ادى الغزو العثماني لمصر عام ١٣١٧م الى هرب أساتذة الفن والصناعة وتشتتهم. وبذلك خبا بريق هذه الفنون والصناعات في مناطقها الأم، فاهتم بها الاوربيون، فأُعيدت لها الحياة في اوربا(٣١٤).

في القرن الخامس عشر الميلادي قلّد الايطاليون هذه الصناعات في البندقية وغيرها. كما بدأت مجموعة من الصناعيين الايرانيين الساكنين في البندقية بصناعة الأشياء المعدنية الجميلة.

أحد آثار الفنيين الايرانيين الساكنين في البندقية، قبعة مرصعة بالذهب والفضة تعود الى القرن السادس عشر من عمل محمود الكردي. وهي محفوظة في المتحف

البريطاني(٣١٥).

الترصيع بالذهب والفضة من قبل الصناعيين المسلمين في القرون الوسطى شبيه بالطلاء بالمينا في اوربا مع الاختلاف التالي وهو أنّ الاوربيين بدلاً من التزيين بالمعادن النفيسة، كانوا يزينون بالزجاج الملون.

يتحدث المقريزي خلال وصفه لخزائن الخلفاء الفاطميين بمصر عن الصفائح الذهبية المطلية بالمينا من خلال استخدام شتى الألوان، والتي توجد هذا اليوم في متحف الصنائع العربية بالقاهرة.

اما أهم النماذج الاسلامية لفن الطلاء بالمينا، كأس محفوظة في متحف فرديناند في اينسبورغ، وفي وسطها صورة للاسكندر وهو محاصر من قبل حيوانات عجيبة، وتُلاحظ في أطرافها نخيل وأناس، حيث يقرب نمطها من النمط البيزنطي، ولكن توجد عليها كتابة تشير الى انها متعلقة بأمير عراقي كان يحكم في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي(٣١٦).

الآثار المتبقية عن العصور الاسلامية تشير الى عدم اهتمام اصحاب الصناعات المعدنية المسلمين بالطلاء بالمينا كثيراً، ولكن حصل مثل هذا الاهتمام منذ مطلع القرن التاسع الهجري.

فظهرت في اسبانيا سيوف مطلية بالمينا طلاءً رائعاً(٣١٧).

وازدهر كذلك نوع آخر من الطلاء بالمينا على الآنية الفخارية نظراً لاهتمام الحكام المسلمين به، فظهر بارعون في هذا الفن في مصر والشرق الأدنى، وعملوا على إحيائه.

كان المصريون على معرفة بصناعة القاشاني منذ الأزمنة القديمة، إذ كانوا يصنعون القاشاني الأزرق المائل الى الأخضر. واستُخدم القاشاني الملون كذلك المستخدم في قصر داريوش الهخامنشي (الأخيميني) في شوش في ٥٠٠ ق.م، لكنه لم يكن متداولاً. وقد ازدهرت هذه الصناعة من جديد بفعل تأثير الاسلام(٣١٨).

من الواضح اننا لا توجد لدينا وثائق عن تاريخ الصناعة الاسلامية للفخار والخزف، ولكن التنقيبات التي جرت في ايران، والعراق، وسوريا، ومصر، والصين، توحي بأنّ الأواني الفخارية والخزفية قد انتشرت من هذه الأقاليم الى سائر البلدان الاسلامية على وجه السرعة دون ان يُعْرَف مركزها الرئيس.

توزُّع هذه الأواني في بقاع شتى من العالم الاسلامي يدل على وجود تأثيرات متبادلة في هذا الفن بين الصينيين، والمسلمين، والاوربيين(٣١٩). فالعثور على إناء صقيل ذي أرضية بيضاء منقوش عليها زهرة خشخاش زرقاء في خرائب القصر العباسي تعود للقرن التاسع، تمثل نموذجاً للتلوين المتداول هذا اليوم في الغرب. وهذا اللون من التلوين كان خاصاً بالمسلمين، ثم انتقل الى الصين فأخذ الصينيون يطلقون عليه اسم الأزرق المحمدي. ورغم ان المزج بين اللون الأبيض والأزرق يُعدّ طريقة صينية، إلّا انّ الصينيين انفسهم يعتبرونه اسلامياً(٣٢٠).

ومع ان المسلمين اخذوا بعض تصاميم هذا الفن الظريف من أماكن اخرى، إلّا انهم تدخلوا فيها وطبّقوا عليها اذواقهم من اجل ابتداع تصاميم وأنماط جديدة. يوجد اليوم في متحف متروبولتين بنيويورك غطاء وعاء فخاري يدعى بالمجوسي لأنه يتعلق بمجوس ايران القديمة، وهو مطلي بطلاء اصفر واخضر وارجواني وبني، وشبيه بالمصنوعات الصينية آنذاك. وتوجد نماذج من هذه المصنوعات تحمل نقوش القرنين الهجريين الخامس والسادس، وقد كُتب عليها بالخطوط الكوفية. حيث تعلّم الخزفيون الايطاليون هذا الفن من الأخصائيين المسلمين وأخذوا يقلدونه(٣٢١).

كان المسلمون بارعين جداً في صناعة الجرار الصقيلة. وتم العثور على نماذج منها تعود للقرن الرابع الهجري في الشرق الأدنى، وشمال أفريقيا، وأسبانيا، مما يحكي عن توزعها الكبير. وعُثر في آثار الفسطاط على جرة كبيرة منسوبة الى الخلفاء الفاطميين، وتوجد في متحف اللوفر بباريس. كما يوجد في هذا المتحف إناء رُسم عليه حيوان مجنح أمامه غصن شجرة، تم العثور عليه في آثار مدينة الري

القديمة التي خرّبها المغول عام ١٣٢٠م. وكانت الري تُعدّ أحد المراكز الكبرى في هذا المجال. وتوجد نماذج كثيرة لفنونها الجميلة في متحف اللوفر(٣٢٢).

ثمة قدح خزفي ملون بالفيروزي والأزرق الغامق والاسود عُثر عليه في سلطان آباد (اراك الحالية) الايرانية، يوجد في متحف فيكتوريا وألبرت، ويعود الى القرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر. ويُدعى مثل هذا القدح في ايطاليا بـ «البارلو»، وهي كلمة قد تكون مأخوذة من كلمة «البرنيّة» العربية التي تعني إناء الدواء. ففي القرن الخامس عشر الميلادي كان لدى باعة الأدوية في ايطاليا جرار كثيرة من هذا النوع كانت تستورد من المشرق معبّأة بالدواء. وتجارة هذا النوع من الجرار هو الذي دفع الايطاليين لصناعة الجرار الدوائية كالمسلمين. وكان الايطاليون يستوردون الأواني الدوائية من فالنسيا التي كانت مركز الخزفيين المسلمين في المغرب. اما في القرن السادس عشر الميلادي أخذ الصناعيون الايطاليون يصنعون الأواني الصقيلة الأسبانية(٣٢٣).

في آسيا الصغرى وآسيا كان المسلمون يصنعون القاشاني المربع البسيط ذا النقوش المتكررة بحيث حينما يُرصف بعضه الى جانب البعض الآخر يؤلف لوحة كبيرة. وكانت توجد في استنبول والمدن التركية الاخرى عمارات كثيرة مغطاة جدرانها بهذا اللون من القاشاني(٣٢٤).

الصناعيون الفنيون في تركيا وسوريا يتماثلون من حيث الأفكار ولذلك نلاحظ تقارباً كبيراً في تزييناتهم وزخارفهم. ففي المتحف البريطاني توجد جرة ذات رقبة ضيقة عليها صور شتى، كأبي الهول، والحيوانات، والطيور، وصور عجيبة اخرى، ذات الوان بيضاء على أرضية خضراء فاتحة، وهو ما يُعدّ من خصوصيات القرن السادس عشر الميلادي.

توجد في متحف اكسفورد، جرّة مصنوعة بدمشق يُلاحظ عليها تأثير الأنماط الايرانية بوضوح، وتكاد تكون لا نظير لها من حيث نقش الورد الأحمر، والزنبق، والأرضية الزرقاء كالحرشفة، والدقة في الرسم، واللمعان الغريب. وكان الرسامون

الاوربيون يقلّدون الايرانيين في رسم الأزهار التي لم تكن موجودة في الغرب آنذاك، ويحاكون الأواني التي كانت ترد الى اوربا آنذاك عن طريق الشام والبلاد العثمانية(٣٢٥).

كذلك انتقلت عن طريق المسلمين الى اوربا صناعة الزجاج وزخرفته وتزيينه والطلاء بالمينا عليه. وتوجد نماذج من هذا النوع لفنيين ايرانيين وعراقيين، والتي تُعدّ نماذج متألقة للقرن الرابع الهجري. وفي ١٣٩٧ كان يوجد في خزانة شارل الخامس ـملك فرنسا ـ كأسان زجاجيان دمشقيان، وإناء كبير ملون بالنمط الدمشقي، وفي القرن الخامس عشر يدين الزجّاجون البندقيون في شهرتهم لأصول هذه الصنعة التي تعلموها من الشرق ثم نقلوها فيما بعد الى سائر أرجاء اوربا، واخترعوا تصاميم جديدة كثيرة لكنها لم تصل الى جمال النماذج الشرقية قط.

أجمل النماذج التي كان يصنعها الزجّاجون الشاميون، زجاجات مصابيح تُعلّق بواسطة سلاسل برونزية او ذهبية، وتستخدم في المساجد عادة، فكانت تعكس ضوء المصباح بألوان شتى. وطالما كان يُكتب على مَزْيَتَة هذا اللون من المصابيح إسم الواقف.

أشراف المسلمين ـوكما هو حال قدماء الشرقيين ـ كانوا ينقشون أسماءهم على أشيائهم ووسائلهم. وانتقلت هذه الظاهرة في فترة الحملات الصليبية الى اوربا وأدت الى ظهور علم خاص في معرفة العلائم الأسرية والبطولية. فصورة العقاب ذي الرأسين، علامة السلاطين السلاجقة في القرن الثاني عشر الميلادي، ثم أصبحت علامة امبراطورية روما المقدسة في القرن الرابع عشر الميلادي(٣٢٦).

كانت صناعة النسيج والأقمشة مزدهرة في ايران، وسوريا، ومصر قبل انضمامها الى البلاد الاسلامية. فكانت هناك مراكز الى جوار الدولة البيزنطية تُحاك فيها الأقمشة الحريرة ذات الزخرفة والصور الشتى. وأخذ المسيحيون يقلّدون هذه الصناعة. ورغم انّ الاسلام يحرّم على الرجال ارتداء الملابس المصنوعة من الحرير، ولكن ظهرت مراكز كبرى لهذه الصناعة وعمل الصناعيون على تطويرها

برغبة وحماس. وانتشرت التجارة بشكل كبير حتى دخلت اصطلاحاتها الى اللغات الاوربية.

من المعروف ان الأقمشة التي كانت تُحمل من الفسطاط ـ عاصمة المسلمين الاولى ـ الى انجلترا، كانت تُدعى بالفاستوني. كما انّ الأقمشة التي تُعرف هذا اليوم بإسم دمسك (دمسه) او دمياطي، كانت تستورد من أكبر المراكز التجارية آنذاك،اي من دمشق. وكان التجار الايطاليون يبتاعون اقمشة المسلمين من دمشق. وكان القماش الغرناطي والذي يُعْرَف بـ «غرانادين» معروفاً جداً في أسواق اوربا. كما كانت المنسوجات الايرانية منتشرة كثيراً في اوربا.

في القرن السادس الهجري، كانت تُنسج في محلة العتابية ببغداد أقمشة حريرية معروفة راحت تُقلَّد في اسبانيا، واشتهرت المتاجرة بها في اوربا كثيراً. وكانت النساء الاوربيات يظهرن في الاحتفالات الملوكية الكبرى بالأزياء الحريرية المصنوعة في ايران. وتوجد اليوم في متاحف برلين، واللوفر، وليون، قطع من الأقمشة الحريرية المصنوعة في بغداد وايران في نهاية القرن العاشر الميلادي. ومن مميزاتها انها ذات لون أحمر وأصفر وأسود وعليها صور للحيوانات والطيور. ومن أبرز نقوشها نقش الفيل الذي كان معروفاً في المنسوجات الحريرية الايرانية القديمة. وتوجد في مقبرة شارلمان قطعة من هذا النمط الاخير من المنسوجات(٣٢٧).

كانت سوق هذا النوع من الأقمشة الحريرية تتسع في الغرب على يد الشرقيين يوماً بعد آخر، الأمر الذي أدى ظهور المكائن في بعض المراكز الاوربية وبدء الصناعيين الغربيين لمنافسة جادة مع مصانع الشرق وأسبانيا. ففي جزيرة صقلية أسس المسلمون في قصر بالرمو مصنعاً للمنسوجات الحريرية، كان يصدر الأقمشة النفيسة الى سائر ارجاء اوربا الى ان وقعت صقلية في يد النورمانيين المسيحيين.

وبفعل ذلك ايضاً ازدهرت صناعة النسيج الحريري في المدن الايطالية وبلغت ذروتها في القرن الرابع عشر الميلادي. ولاريب في انّ ظهور هذه التغييرات كان

يعتمد على التطورات الحاصلة في الشرق الاقصى حيث استولى المغول بواسطة قوبيلاقاآن في عام ١٢٨٠م وهولاكو في عام ١٢٨٥م، على اجزاء كبيرة من آسيا في الصين والبلاد الواقعة تحت هيمنة الدولة العباسية، وظلوا يحكمون على مدى قرن ـاي حتى عام ١٣٦٥م ـ منطقةً واسعة تمتد من ايران وحتى سواحل المحيط الكبير(٣٢٨).

في تلك الفترة، كانت آسيا الغربية تتبادل الفنون مع آسيا الشرقية، وظهرت في الصين مجموعة مسلمة تتحدث باللغة العربية كان بينهم الفنيون، ونساجو الحرير، وكانت منتوجاتهم الفنية معروفة في جميع أرجاء العالم، وكان لأعمالهم الجميلة والدقيقة تأثير عميق على النسيج في اوربا الغربية.

في متحف مدينة دانزيك، قطعة قماش حريرية حيكت بناءً على طلب أحد ملوك الصين، وتُشاهد عليها صور لطيور العنقاء وعبارات عربية، وتطريزات ذهبية وفضية.

في القرون الوسطى وما بعدها كانت المنسوجات الحريرية الاسلامية تُستخدم في الكنائس. وهناك أنواع من القطع الحريرية التي تصوّر لنا قصتي خسرو وشيرين، وليلى والمجنون. ويوجد بعضها في متحف الفنون الجميلة بباريس، وهي تُعدّ نماذج جيدة للمنسوجات الايرانية.

انّ تأثير الكثير من هذه الفنون الشرقية والاسلامية على اوربا، كبير الى درجة بحيث يصعب على الاخصائيين التميز بين النماذج الشرقية والغربية في بعض الأحيان(٣٢٩).

السجاد، لون آخر من الوان الفنون الاسلامية، ومن مستلزمات الحياة. وظهر في اوربا كصناعة كمالية. ويُعتقد انّ هذه الصناعة دخلت الى اوربا مطلع القرن الرابع عشر ثم أصبحت من البضائع التجارية المتداولة. وفي عام ١٥٢١م جلب الكاردينال ولسي بواسطة السفراء البندقيين، ستين سجادة شرقية لقصره في هامبتون. وتوجد في قصر بوتن في ترتامبتون شاير الانجليزية ثلاث سجادات

مخملية حيكت للسير ادوارد منتغو، ويلاحظ في حاشيتها انها مصنوعة عام ١٥٨٤م. ويُعرف هذا النوع من السجاد بالتركي(٣٣٠).

في القرن السادس عشر بلغت براعة صنّاع السجاد الايراني ذروتها بحيث لم يكن قد ظهر قبل ذلك ولا من بعد والى يومنا الراهن، سجاد بمستوى سجاد ذلك القرن. ومن روائع ذلك القرن، سجادة في متحف فيكتوريا وألبرت كانت قبل ذلك في مقبرة الشيخ صفي الدين الأردبيلي بمدينة أردبيل. وتتألف تلك السجادة العظيمة الجميلة من ٣٠ مليون عقدة صغيرة، وتبلغ مساحتها ٣٨٠ قدماً مربعاً. وتماثل نقوش وألوان هذه السجادة بالضبط لنقوش سقف المقبرة. ويلاحظ في جانب من حاشيتها بيتٌ شعري لحافظ وفي الجانب الآخر العبارة التالية: «عمل غلام العتبة مقصود الكاشاني، عام ٩٤٦هـ، اي انها تعود الى عهد الشاه الصفوي طهماسب الأول(٣٣١).

ورغم وجود سجاد أقدم منها في مختلف متاحف اوربا، إلّا انها كانت تُعدّ إحدى أقدم المفروشات في العالم. فتوجد على سبيل المثال سجادة عليها نقوش الثعابين والعنقاء في موضعين، في المتحف الاسلامي ببرلين وتعود الى عام ١٤٠٠م وعُثر عليها في منطقة القفقاس. كذلك توجد سجادة في متحف بولدي بيزولي "Poldi Pezzoli" في ميلان حيكت في عام ١٥٢١م من قبل شخص يدعى جامي(٣٣٢).

في متحف الفنون اليدوية في فيينا توجد سجادة ايرانية تعرف بـ«غلداني» تعود لعام ١٦٠٠م. وهناك سجادة برتقالية منقوش عليها بستان وحيوانات، محاكة في معمل الحياكة الملكي بتبريز وتعود للقرن السادس عشر الميلادي، وموجودة في متحف مدينة لوس انجلوس الأمريكية. كما توجد سجادة حريرية ايرانية تعرف بالسجادة البولندية(٣٣٣)، حيكت في اصفهان عام ١٦٠٠م، ويبدو ان الشاه عباس الأول أهداها الى أحد البلاطات الاوربية، وكانت محفوظة في متحف غستنر ثم فُقدت في ايام الحرب. وكانت العادة ان يحمل السفراء الايرانيون هذا اللون من

السجاد الى اوربا(٣٣٤).

على ضوء الفنون الجميلة الاسلامية في مجال الترصيع والتنزيل خلال هذه الفترة، يلاحظ انّ الخصوصيات الفنية لتصاميم مثل هذه الفنون، مشتركة مع الفنون الجميلة الاخرى. واستخدمت نقوش اخرى في مشربة رخامية تعود لعام ١٢٧٧ـ١٢٧٨م وقد نُقش عليها إسم السلطان محمد الثاني ـعمّ أبي الفداء المؤرخ المعروف ـ(٣٣٥).

ورغم صناعة اطارات خشبية للأسقف في صقلية، إلّا انّ تصاميمها تعود لعصر الخلفاء الفاطميين في مصر. وتوجد مجموعة اسلامية ذات نحوت فاطمية عليها نقوش لحيوانات داخل دوائر، ومناظر لأوراق وأغصان الاشجار. ولا ينبغي ان تكون هذه المجموعة قد صنعت بمصر، وانما في ورشات المسلمين الذين كانوا يقطنون في جنوب ايطاليا والمتأثرين بالأعمال المصرية. وقد حظي هؤلاء بدعم النورمان ايضاً. والاطارات السقفية التي تصنع من خلال افضل طرق الخراطة ونقوش الكائنات الحية، شبيهة بتلك الأنواع التي كانت في مستشفى قلاوون بالقاهرة والتي تُعدّ من آثار القاهرة الفنية خلال القرن الثاني عشر الميلادي(٣٣٦).

في القرن التاسع عشر صنع ميرزا على أكبر المعمار لأحد ملوك القاجار إطارات خشبية سقفية ذات اشكال هندسية ومن بينها نجمة ذات اثني عشر رأساً تقع ضمن شكل هندسي سداسي الأضلاع. وقد عمل الكثير من الخطوط والدوائر من اجل الحصول على ذلك الشكل ثم مسحها جميعاً بعد الانتهاء منه. وهذا الموضوع يكشف عن طول أناة المهندسين والمعماريين الشرقيين. وبعض المنتوجات الفنية لهذا المهندس والمعمار الايراني الكبير، تزين متحف فيكتوريا والبرت. وقد طالع المسيو بورغوان في كتابه «الخطوط والتساؤلات المعقدة»[1] الذي طُبع في باريس عام ١٨٧٩م، مئتين من هذه النماذج العجيبة وبيّن طريقة رسمها(٣٣٧).

---

(1) Letriat des entrelacs.

من الفنون الجميلة الاسلامية الاخرى، صناعة أشياء جميلة من العاج استُخدمت فيها النقوش البارزة والتلوين(٣٣٨). وانتشرت نماذج من هذه المصنوعات العاجية في مدينة قرطبة خلال القرن الرابع الهجري وتوجد منها في هذا اليوم نماذج جميلة وكاملة، ومنها صندوق اسطواني يعود بالأساس الى كنيسة «زامورا» محفوظ في متحف الآثار القديمة بمدريد. وتوجد حول غطائه القبي كتابة تكشف النقاب عن انه صُنِع للحكم الثاني في عام ٩٦٤م(٣٣٩).

توجد نماذج اخرى من الصناعات العاجية في لندن، وباريس، ومدن عالمية اخرى. ويبدو انّ هذه الأشياء متشابهة فيما بينها غير أنّ النقوش البارزة عليها تختلف فيما بينها. فهذه الصناديق العاجية التي يكون بعضها مكعباً وبعضها مدوراً وبعضها اسطوانياً، من عمل الصناعيين المصريين في القرن الرابع عشر الميلادي، والتي كانت تصنع عادةً من أجل حفظ الجواهر، والعطور، والتحف. وتُعدّ من أثمن الفنون الجميلة في العالم الاسلامي. وبعض ما وصل الينا منها لم يمس بسوء قط فظلّ محتفظاً بجماله ودقته وروعته وكأنه صُنِع توّاً. ويوجد في المتحف البريطاني صندوق عاجي على شكل مكعب اشترك في صنعه عدة أشخاص سُجِّل اسم اثنين منهما عليه وهما خير وعبيد، وقد صنعوه عام ١٠٠٥م لأحد رجال البلاط في قرطبة وكان محفوظاً في كنيسة «باميلوتا» الكبيرة.

من أشهر النحوت الاسلامية، إبريق موجود في متحف سنت مارك بالبندقية، وهو منحوت من الدر الجبلي. وهو مهم من الناحية التأريخية لكتابة اسم «العزيز» ـ الخليفة الفاطمي في مصر ـ عليه. ويعتقد ا.هـ. كريستي انّ هذا الإبريق ربما يكون من تلك الأباريق الجبلية التي اوردها المقريزي عام ١٠٦٧م ضمن فهرس الأشياء الموجودة في خزانة الفاطميين. ويُعدّ هذا الإبريق من روائع الفنون الجميلة في العصر الاسلامي، ويعود الى القرن العاشر الميلادي(٣٤٠).

من الفنون الجميلة الاسلامية الاخرى التي انتقلت الى الغرب وأوقعت الغربيين تحت تأثيرها، هو خراطة الفلزات والمعادن والأحجار الكريمة والتي بعضها جميل

وقوي الى درجة بحيث يبدو من الصعب صناعة نظير لها في العصر الراهن. ومن هذه الأعمال الفنية الجميلة خراطة قطعة قوية ومحكمة لبلور جبلي نُقشت عليه أزهار وحِكَم، وصُنعت منه جرّة بلورية في القرن العاشر الميلادي، وتُحفظ اليوم في متحف اللوفر؛ وكذلك قدح يُعرف بقدح شارلمان يقال انّ شارلمان حمله معه من الشرق خلال الحملات الصليبية ويوجد اليوم في متحف «شارتر»؛ وكذلك قدح نحاسي اسلامي يُعرف بقدح تعميد القديس لويس يوجد في متحف اللوفر(٣٤١).

الذي لا ريب فيه هو انّ العالم يدين في طباعة الكتب وتجليدها لمسلمي القرون الوسطى. وبالرغم من تطور فن الطباعة على يد الاوربيين منذ القرن الخامس عشر، غير انّ الطباعة الحجرية كان لها انصار كثيرون قديماً إذ كانوا يستطيعون بها إعداد نسخ كثيرة من خطوط الخطاطين. وقد عرف المسلمون الورق في عام ٧٠٤م حين فتح سمرقند، وتعلموا طريقة صناعته من الصينيين ثم نشروه في الغرب. وتم الحصول على وثائق تعود الى القرن الثالث الهجري تشير الى ان المسلمين سبقوا الاوربيين بقرون في طريقة صنع الورق. هذا في حين لم يكن الورق قد دخل اوربا بعد في القرن الثاني عشر الميلادي، ولم يكن قد عُرِف بعد تماماً في القرن الثالث عشر. واولى معامل صناعة الورق في اوربا، تأسست على يد المسلمين في صقلية وأسبانيا، ثم تابعوها في ايطاليا. وأفضل انواع الورق في البلدان الاسلامية، هو ذلك الورق المصنوع بالاسلوب الصيني والذي أحدث فيه المسلمون تغييراً مهماً(٣٤٢).

في القرن الخامس عشر حينما انتشر الكتاب انتشاراً كبيراً، كان الورق من مواده الاساسية. وفي القرن الخامس عشر ايضاً حينما اخذ سكان البندقية الفنون الاسلامية الجميلة، انطبعت الكتب التي بوبت وجلدت فيها وفي المدن الأخرى، بطابع الكتب الشرقية. فمثلاً كانت لجلد الكتاب حاشية أو حافة تنطوي على الطرف الآخر. ولا زالت تلاحظ هذه الخصوصية الشرقية في الكتب المقدسة وبعض الدفاتر الحديثة الخاصة(٣٤٣).

كان المسلمون في القرون الوسطى يزيّنون جلود الكتب بأساليب مختلفة وعمل المجلدون المسلمون الذين كانوا يقيمون في البندقية، على نشر هذا الفن في اوربا. وفي نهاية القرن الخامس عشر الميلادي تم تطوير هذا الاسلوب من التجليد من خلال تذهيب الجلد او الغلاف بواسطة ختم منقوش ساخن وصفيحة ذهبية رقيقة. ويبدو انّ هذه الطريقة ظهرت في بادئ الأمر على يد المسلمين في قرطبة ثم انتشرت في العالم أجمع خلال القرن السادس عشر على يد الصحّافين المسلمين والمسيحيين، غير انّ طريقة الصحافين المسلمين في استخدام الذهب، لم تختف قط. ومن نماذج هذه الأغلفة، غلاف يعود للقرن الرابع عشر او بداية القرن الخامس عشر يوجد في متحف فيكتوريا والبرت بلندن، ويظهر في شكل جميل جداً ومدهش، وتُلاحظ عليه زركشة متعرجة ظهرت من خلال استخدام عدة اختام، ويتميز بلون أحمر غامق مذهَّب في الوسط بينما هناك نقوش بيضاء غائرة في زواياه الأربع ذات أرضية سوداء. وهناك غلاف كتاب بندقي شبيه بالغلاف السابق يعود للقرن السادس عشر، وهو تقليد لنموذج ايراني.

هذه الأغلفة وغيرها، والموزَّعة في متاحف العالم ومكتباته الكبرى، تكشف عن التطور التدريجي للاصول الفنية لهذا الفن وكيف كان مصدرها الشرق ـ لاسيما المسلمين ـ ثم انتقلت الى الأوساط الاوربية(٣٤٤).

المستشرق الشهير «فلوغل» حصل على أسماء الكتب الاسلامية التي ظهرت قبل انتشار الطبع في الشرق، وأوردها في ذيل كتاب كشف الظنون مع تسليط الضوء على مواضيعها. فطبقاً لإحصائه يبلغ مجموع المكتبات الاسلامية قبل ظهور الطباعة في الشرق أكثر من عشرين مكتبة، ويبلغ مجموع كتبها نحو ٣٠ ألف كتاب(٣٤٥).

التصاميم التي كانت متداولة في اوربا على أغلفة الكتب وحواشي تلك الأغلفة وزواياها خلال القرن الثامن عشر، مقتبسة من المصادر الشرقية والاسلامية مباشرة حيث يمكن ملاحظة نماذجها في الرسوم والنقوش والخطوط الاسلامية

التي كانت سائدة في العالم الاسلامي خلال القرن السادس عشر. والأوراق التي كان يستخدمها الصحافون الاوربيون في زوايا الأغلفة، كانوا يأتون بها من العالم الاسلامي في بادئ الأمر، لكنهم أخذوا يصنعونها بعد قرن من استخدامها(٣٤٦).

قبل الحملات الصليبية، حدثت مباحثات ومناظرات بين المسلمين والمسيحيين. وانطلق الاسلام من اسبانيا ليخترق في تأثيره حدود اوربا الغربية ويطبع هذا التأثير أصابعه على الفنون الجميلة المسيحية. وقام الاسلام والمسيحية على أساس مشترك في صقلية. بينما انتشر الاسلام لوحده في افريقيا الشمالية وتسيَّد المسلمون على البحر المتوسط.

وحين بدأت الحملات الصليبية، فُتح فصل جديد من تاريخ تأثير الفنون الجميلة الاسلامية، إذ راح الاوربيون يحتكون بالمسلمين وحصلت ردود فعل في جميع جوانب هذا الاحتكاك.

وأقام التجار الايطاليون علاقات تجارية مع سوريا بمرور الزمن، وأخذت السفن الاوربية تنقل معها بهدوء الفنون الجميلة للشعوب الاسلامية الى اسواق المغرب وتعرضها للبيع. وفي القرن الخامس عشر انطلق الاوربيون لدراسة الفنون الشرقية وحاولوا جاهدين خلق تصاميم جديدة على أساسها. وتابع هذه العملية ليس الفنانين العاديين فحسب، وانما كبار الرسامين والمصممين أمثال ليوناردو دافنتشي. وفي مطلع القرن السادس عشر استطاع الفنانون الاوربيون ومن خلال التفكير في الفنون الاسلامية الجميلة، ايجاد تصاميم ونماذج جديدة.

ألّف فرانسيسكو دي بلغرينو ـ الرسام والنحات المعروف في بلاط فرانسيس الأول ـ كتاباً في التصاميم الاسلامية والايطالية عام ١٥٢٠م، كانت معظم تصاميم ذلك الكتاب مستنسخة عن نماذج الفن الاسلامي.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر أفاد الهولنديون والبريطانيون كثيراً من رحلات فاسكودي غاما. وساعد انفتاح طرق الشرق على الغرب على تصعيد انتقال ثقافة وحضارة الشرق والاسلام الى اوربا، وانهمك الغربيون في نقل بعض

الأشياء والبضائع الى الغرب بحيث استقطبت اهتمامهم كثيراً وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من حاجاتهم ومتطلباتهم. فقد اقبلت نساء انجلترا وفرنسا على الأقمشة القطنية ذات الألوان المختلفة، وراح البعض في مدينة مانشستر الانجليزية يقلد وينسج هذا اللون من الأقمشة. وشاع في اوربا خلال تلك الفترة دخول الشال الايراني الجميل الى اوربا.

استخدام كؤوس وفناجين الشاي والقهوة ذات الصورة والألوان المختلفة والذي كان امراً خاصاً بالشرق، اخذ ينتشر جداً في بريطانيا واوربا، ولا زال مستمرا حتى يومنا هذا.

شاهد الاوربيون منذ بداية الاسلام، في التجارة، والصناعة، والعلوم والفنون الاسلامية بعض الخصوصيات المطلوبة، وعبّروا عن رغبتهم لادراك هذا الذوق وفهمه. فقد استنسخ ادريكوس الرومي في عام ١٢٨٦م التصاميم الاسلامية على رخام كنيسة ويست مينستر. كما استنسخ ويليام موريس في عام ١٨٨٤م هذه التصاميم على الأقمشة والسجاد في اوربا. وعلى العموم فالمجتمع الغربي كان ينتفع بهذه الفنون الاسلامية ويستند اليها منذ ظهور الاسلام والى يومنا، ولا زال الى اليوم يبحث عن شيء جديد في البلاد الاسلامية والشرقية(٤٣٧).

تأثير رسم الشعوب الاسلامية على الرسوم الغربية

تذهب بعض الآراء الى كراهية رسم الانسان والموجودات الحية عند المسلمين، غير أنّ الآثار المتبقية من الحضارة الاسلامية تشير الى أنّ هذه الآراء فقدت أهميتها بمرور الزمن. ويعتقد بعض الباحثين والمتخصصين في الفن انه لم يصل الى اوربا حتى القرن السابع عشر الميلادي أي رسم اسلامي كبير، بينما أشرنا قبل ذلك في فصل الفن الى نماذج بارزة من تأثير الفنون الجميلة الاسلامية على الغرب. والبعض يعتقد بأنّ «رامبراند»، أول رسام غربي أبدى رغبة كبيرة في الفنون والرسوم الشرقية وقد استوحى معظم رسومه من اللوحات التي جُلبت الى هولندا

من الشرق الأقصى.

يعتقد آرنولد أنّ الرسوم الشرقية لم يكن لها في بداية العصر الاسلامي نفوذ كبير على الرسوم الغربية. كما لا يمكن ملاحظة تاثير مهم وواضح للشعوب الشرقية على الرسوم الايطالية خلال القرنين الخامس عشر والسادس. ولكنّ الآثار الجديرة بالملاحظة والتي حققت التأثير، هي تلك التي تعود للفترة التي سيطر فيها المسلمون على مياه البحر المتوسط.

في الحقيقة انّ الاحتكاك المباشر لمسيحيي اوربا بالعلوم والفنون الاسلامية، ودخول الأشياء والآلات الشرقية والاسلامية الى اوربا، لم يكن بالأمر المحسوس كثيراً في مجال الرسم، كما هو الحال في مجالات النحت، والعمارة، والصناعات المعدنية وبعض الفنون الاخرى.

بين الرسوم الشرقية القديمة، يوجد رسم يُعْرَف بالشجرة المقدسة الكلدانية، وهي عبارة عن شجرة يوجد عند طرفيها حيوانان وحشيان متقابلان. غير أنّ الرسامين المسيحيين رسموا الشجرة في الوسط. ومن الرسوم القديمة ايضاً صورة حيوانين أحدهما اصطيد من قبل الآخر. وثمة لوحة اخرى لحيوان لديه رأسان. وطالما تلاحظ مثل هذه النماذج في اعمال النحت.

لا توجد آثار على وجود الرسامين المسلمين في اوربا خلال القرون الوسطى كي تؤكد على انّ رسوم وزخارف كنيسة بالاتين في بالرمورا التي شيدت لروجر الثاني حوالي ١١٠١ـ١١٥٤م، قام بها الرسامون المسلمون(٣٤٨).

في مرحلة الحملات الصليبية حيث ازداد الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين، أخذت تنهال الأشياء والمنتوجات والفنون الجميلة التي تعبّر عن ذوق المسلمين، على اوربا، وأصبحت البندقية، وجنوه، وبيزا، مراكز تجارية للتعامل بهذه الألوان والنماذج الفنية. ولاريب في أنّ هذه الأشياء الجميلة ذات النقوش والزخارف الرائعة، لم تكن غير مؤثرة على الرسوم الغربية. فهذه الصور البديعة المذهلة للرسوم الشرقية والاسلامية، هي التي استقطبت اهتمام مذاهب الرسم الاوربية، ثم

بدأ تقليدها ومحاكاتها، كظهور نماذج لأشخاص معممين ووجوه شرقية في الرسوم الايطالية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي.

من الأشياء الاخرى التي حظيت باهتمام أكبر من قبل الرسامين الغربيين ومالوا الى تقليدها، صور الأفرشة والألبسة السائدة آنذاك. كذلك يُعدّ تقليد صور الحيوانات ورسم الازهار والأغصان والأشجار، تعبيراً عن تأثير النماذج الشرقية على الغرب(٣٤٩).

ولاريب في انّ تقليد الحروف العربية يُعدّ أكثر وضوحاً من غيره في الآثار الغربية. ولربما يُعدّ هذا النموذج، من أفضل النماذج المعبّرة عن تأثير الفنون الاسلامية على الفنون الغربية. وقد صنّف الكتّاب الغربيون العديد من الكتب والمقالات في هذا المضمار، التي من أهمها المقالات التي كتبها «كريستي» في مجلة «برلينغتن» تحت عنوان «تطور التنميق بمساعدة الأحرف العربية».

تلاحظ مثل هذه التنميقات والزخارف في رسوم ايطاليا وبعض البلدان الاوربية ومنها ما يمكن ملاحظته في كنيسة «ارنا» في مدينة بادوا الايطالية، لاسيما تلك الكلمات العربية على الكتف الأيمن لصورة السيد المسيح.

«فرا انجليو» و «فرا ليبوليبي»، رسامان ايطاليّان مشهوران، استخدما هذا اللون من الزخرفة بكثرة على أكمام وحواشي ملابس رجال الدين المسيحي. ولا شك في انهما لم يكن لديهما علم بأصل ومفهوم هذه الكلمات، لكنهما كانا يقلدان على اية حال الفنون الجميلة الوافدة على اوربا من الشرق والبلدان الاسلامية(٣٥٠).

المسلمون والعرب كانوا يرسمون صوراً للحيوانات يملأونها بكتابات ونقوش بالحروف العربية. وكانوا يرتّبون تلك الحروف في بعض الأحيان بحيث يصنعون من تلك الحروف والكتابات صورة انسان او حيوانات ذات أشكال محيرة، ومنها عبارة في حاشية قدح اسلامي مصنوع في القرن الثالث عشر الميلادي توجد في متحف مكتبة باريس الوطنية.

أحد اشهر الأقداح الاسلامية التي نُقشت عليها صورة انسان، قدح موجود في متحف اللوفر بباريس ويعرف بقدح «سان لويس».

يعتقد مسيو «دولونغبرية» أنّ هذا القدح يعود الى القرن الثالث عشر الميلادي، ويرى ان ازهار السوسن أُضيفت اليه بين القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ويبدو انه يماثل الفنون الاسلامية كثيراً(٣٥١).

الأهمية البارزة لبغداد في زخرفة الكتب وتزيينها، ترجع لكونها المؤسسة لأول مدرسة للنمنمة الاسلامية. وظهرت هذه المدرسة في أعقاب تعريب العلوم الطبيعية اليونانية والتي كانت مرفقة بالصور. واستُخدم هذا اللون من الرسم في نشر وتطوير هذه الفعاليات بشكل تدريجي. ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي راحت تُرسم الى جانب تأليفات ديوسكوريدس وجالينوس حيوانات اسطورية في كليلة ودمنة وهزليات الحريري، رسوم تنافس الرسوم الغربية وتتفوق عليها أحياناً من حيث قابلية الرسم والتلوين.

ولا يُعرف على وجه الدقّة من اين ظهرت هذه المدرسة ولكنّ جذورها ليست في العهد القديم الهليني والبيزنطي فحسب، وانما يمكن البحث عنها في فنّ صناعة الكتاب المتطورة في الأديرة المانوية في تركستان الشرقية ايضاً. وفي النسخة القديمة لديوسقوريدس التي تعود لعام ١٢٢٤م، رَسَمَ رسامٌ مسلم صور الأطباء اليونانيين المعروفين. كما تتميز منمنمات كتاب الحريري في جمع هزليات أبي سعيد. وتوجد نماذج من هذه النسخ في المكتبة الوطنية الفرنسية وسان بطرزبورغ. كما توجد منمنمات كتاب ديوسكوريدس في متحف واشنطن.

كانت هذه المنمنمات ذات اهمية كبيرة في القرون الوسطى من حيث تاريخ الثقافة والحضارة الاسلامي، إذ بواسطتها يمكن معرفة وجود الزخارف والتنميقات في المساجد، والمكتبات، والصيدليات، والمحاكم، والحوانيت، وكذلك تزيين الاحتفالات والأعراس والزوارق التي كانت تُستخدم في الرحلات البحرية.

احتكاك المنمنمات بآثار الاساتذة الصينيين في هذا الفن والتابعين لمدرسة

«يوآن»، أدى الى ظهور حركة مثمرة ومتكاملة لم يكن بالامكان تصورها في آثار مدرسة بغداد.

ولاريب في انّ رسوم الكتب المغولية التاريخية كانت العامل الأول في هذا الاحتكاك. فكتاب تاريخ رشيد الدين فضل الله الذي صُنِّف خلال ١٣٠٧ ـ ١٣١٤م ويُحفَظ في متحف ادينبورغ، ليس قريباً من الرسوم الصينية من حيث المنمنمات فحسب، وانما يلاحظ فيه الدور المغولي بوضوح من حيث اللباس أيضاً.

كذلك يمكن ملاحظة تأثير آسيا الشرقية على الرسوم الايرانية بوضوح في الكتابات الاخرى، والتي عبَّرت عن نفسها فيما بعد بصورة منضبطة في قالب التزيينات الاسلامية. وبذلك عملت اكثر من جميع النسخ التجملية والملحمية الايرانية على تعامل وتعاون الرسامين من أجل خلق أهم مشاهد الشاهنامة وأشعار النظامي الكنجوي في ليلى والمجنون وخسرو وشيرين وبعض الكتب والأساطير التي يقبل عليها الناس، في شكل صور رائعة معبِّرة. فهذه الصور تحكي عن التأثير المتبادل بين الصين والتصورات الايرانية التي أدت بالتدريج الى دفع مدرسة بغداد في نهاية القرن الرابع عشر باتجاه وصف المناظر الخيالية الشعرية.

حدث تطور كبير في الرسم من حيث تركيب التصاميم، والألوان، وأصبحت الرسوم القلمية بخطوط بارزة ذهبية، امراً متداولاً في سمرقند وبخارى، وكان له تأثير على مدرسة الرسم الايرانية والهندية فيما بعد.

بلغ العصر الصفوي في فنّ الرسم والخط مرحلة من التقدم بحيث أصبح اساساً في العهد التيموري لاسيما مدرسة هراة. أضف الى ذلك أنّ لوناً من الحركة الوطنية أخذ يلقي بظلاله على جميع انماط الفنون.

فقد تحولت تبريز ـ مثلاً ـ الى مركز عالمي لألوان الخط كالنسخي والثلثي، وتجمع فيها أبرز الرسامين والمذهّبين لتزيين وتذهيب القرآن الكريم. وأخذت تُنشَر نسخ لا تحصى من الشاهنامة، وأشعار النظامي والجامي وسائر الشعراء الايرانيين. وظهرت الكتب الجميلة بفضل تضافر جهود الخطاطين والرسامين.

وأصبح هناك إقبال كبير على اقتناء آثار الخطاطين المعروفين في «النستعليق» مثل سلطان علي المشهدي، ومير علي الكاتب، وآخرين، منذ القرن السادس عشر.

بفضل الجهود التي بذلها بهزاد الكبير تحرر مذهب المنمنمة الهراتي من النمط المغولي، وتأسست مدرسة رسم وطنية جديدة قائمة على الواقعية، وأصبح ذلك بعد الثورة الصفوية، اسلوباً ثقافياً متداولاً. ولكن ظهرت منذ القرن السادس عشر الميلادي رسوم كثيرة استغلت ظُلماً إسم بهزاد وشهرته التي تجاوزت الحدود الايرانية. وأصبح أحد تلامذة بهزاد ويدعى محمود المذهب مؤسساً لاسلوب خاص في مدرسة بخارى. وكان لتلميذه الآخر ويدعى سلطان محمود، نفوذاً كبيراً في منتصف القرن السادس عشر ـ في عهد الشاه طهماسب ـ وبذل جهوداً كبرى لجمع خطوط ومنمنمات المشاهير(٣٥٢).

ظهرت في اصفهان مدرسة جديدة في الفن والرسم، عُرِفت بالمدرسة الاصفهانية وتحولت الى مذهب فني. وكان رضا عباسي من أشهر شخصياتها، وقد حافظ مع اتباعه عليها حتى القرن الثامن عشر الميلادي. وكان اسلوب رضا عباسي شبيهاً جداً بآثار الرسامين الهولنديين خلال القرن السابع عشر الميلادي. وبذلك ترك الاحتكاك مع الفن الاوربي في العصر الصفوي وكذلك نفوذ وتأثير الفن الايراني، تأثيراً كبيراً على تكامل فن الرسم في هذه المرحلة. وأثر اسلوب الرسم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، على جميع النشاطات والأعمال الفنية تقريباً(٣٥٣).

تأثير الموسيقى الاسلامية على الموسيقى الغربية

يبدو انّ من غير الممكن توحّد الخواص بين الموسيقى الاسلامية والموسيقى الغربية، والتفاوت بين الاثنتين كبير ومحسوس جداً، بينما لم يكن هناك تفاوت فاحش بينهما قبل نهاية القرن العاشر الميلادي. فحينما كان الاختلاف بين الموسيقى الشرقية والاوربية قليلاً، كان ذلك خلال مرحلة كان فيها المذهبان الشرقي

والاوربي يستخدمان المقياس الفيثاغوري ويستفيدان من الاسلوبين اليوناني والسوري. والأمر الذي يجلب الاهتمام هو أنَّ الموسيقى الاسلامية كان لديها وزن محدَّد، وهذه الخصوصية أثّرت بدورها على الموسيقى الغربية.

الأمر الذي لا شك فيه هو انّ الموسيقى العربية وقعت قبل ظهور الاسلام تحت تاثير الموسيقى الايرانية والبيزنطية، وكان كلاهما يستخدم المقياس الفيثاغوري. وكان لدى الحجاز موسيقى خاصة في بداية ظهور الاسلام بفعل موقعها السياسي. ثم أضاف اليها العرب نهجاً جديداً بفعل تاثير موسيقى ايران والرومان. غير انّ هذا لم يعمل على التخلي عن الموسيقى العربية الوطنية وانما أُضيفت اليها موارد جديدة. وعلى ضوء التغييرات الجديدة التي ظهرت في الاوزان الموسيقية، عمل اسحاق الموصلي على إعادة التداول بسلّم النغم الفيثاغوري. واستمر هذا النهج حتى عهد الاصفهاني وترجمة آثار أرسطو، واقليدس، وبطليموس. ويستشف من كتب الاصفهاني، والكندي، واخوان الصفا، انه كان هناك اختلاف بين الموسيقى الايرانية، والعربية، والرومانية(٣٥٤).

سعيد بن مسجع، كان أول مكي يغني بصوت مليح، وكانت لديه رغبة شديدة في الموسيقى. فحينما حاصر الأمويون مدينة مكة في أيام عبد الله بن الزبير، كان سعيد يعمل بين البنّائين الذين جاء بهم ابن الزبير من ايران لإعادة بناء الكعبة. وكان البنّاؤون الايرانيون يدندنون ببعض الأغاني والأهازيج الفارسية خلال عملهم عادة، فمال سعيد لتعلم هذا الفن من الايرانيين، فسافر الى الشام وايران وتعلم الألحان والايقاعات الايرانية والرومانية، ثم عاد الى الجزيرة العربية، فأوجد الحاناً تنطبق مع الذوق العربي. وانبرى علماء الموسيقى في البلاد الاسلامية لاكمال هذا الفن من بعده. وبنفس مستوى اتساع الرخاء والتجمل في أواخر الدولة الأموية وأواسط الدولة العباسية، اتسع وتطور العلم والفن والموسيقى ايضاً بحيث برز العديد من المغنين والموسيقيين مثل ابن سريج، وغريض، وحكم الوادي، ومعبد، وخليج بن ابي العوراء، وسياط، ونشيط، وعمر الوادي، وابراهيم الموصلي،

وابنه اسحاق الموصلي. واشتهرت ايضاً بعض النسوة المغنيات اشهرهن جميلة، وحبابة، وسلامة، وعقيلة.

فضلاً عن اختراع الموسيقيين المسلمين للآلات الموسيقية الجديدة، وصياغة ألحان جديدة، ألّفوا كتباً في علم الموسيقى ايضاً. وسعى خلفاء الاسلام لإكمال وتطوير ونشر الموسيقى. وكان سعيهم ينصبّ على ان يكون المطربون أدباء ومتعلمين(٣٥٥).

ابراهيم بن اسحاق الموصلي ـ المغني الشهير في العصر العباسي ـ فضلاً عن براعته في الموسيقى، كان على معرفة بعلم الفقه والصرف والنحو واللغة. كما كان لدى زرياب ـ المغني الشهير الآخر ـ اطلاع كامل بعلم الهيئة.

وفضلاً عن الامتيازات التي كانت من نصيب الموسيقيين كالصلات والخلع والإقطاعات، كانت لديهم رواتب شهرية ايضاً. فكان الموصلي يتقاضىٰ من الهادي العباسي راتباً شهرياً قدره ١٠ آلاف دينار. وحينما غادر زرياب العراق ووصل الى بلاد الأندلس، استقبله الأمير عبد الرحمن بنفسه(٣٥٦).

في القرن التاسع الهجري، انتشرت الموسيقى الخراسانية والفارسية، ثم أوجد صفي الدين عبد المؤمن بحراً ومقياساً جديداً. وقبل نهاية القرون الوسطى حظي وزن جديد بالاهتمام لازال متداولاً الى اليوم بين مسلمي الشرق. ولاريب في ان موسيقى العرب والاسلام وقعت تحت تأثير الموسيقى الايرانية والبيزنطية، مثلما تأثرت ايران والدولة البيزنطية بالموسيقى العربية الاسلامية أيضاً.

كتاب «الف ليلة وليلة» يكشف بوضوح عن مدى الأهمية التي كانت للموسيقى عند المسلمين والايرانيين. وكان لكل موضوع عائلي وأخلاقي وعاطفي واجتماعي، موسيقى خاصة. وكان المسلمون يولون للأغنية أهمية أكبر من ايقاع الآلات الموسيقية، لأنّ البعض كان يعتقد بأنّ الاسلام قد حرّم الموسيقى(٣٥٧).

أهم الآلات الموسيقية التي كانت متداولة هي: العود، والرباب، والقانون،

والنـاي، والدف، والطـبل. والحـقيقة هـي انّ هـذه الآلات كـانت تسـتخدم في الاوركسترات الصغيرة، اما في الموسيقى العسكرية او الاجتماعات الكبرى، فكان يُستخدم المزمار، والبوق، والصنج، والدمّام وغيرها.

ورغم انّ البعض يرى انّ استخدام الآلات الموسيقية مخـالف للـشرع، إلّا أنّ الناس أدركوا عمق التأثير المعنوي للموسيقى. ويعتقد الغـزالي انّ سماع المـوسيقى نافع جداً، وأورد في رسالته الخاصة بالموسيقى سبعة أدلة تـدلل عـلى أنّ قـراءة القرآن مع التلحين ذات تأثير كبير جداً.

وجاء في موضع من كتاب الف ليلة وليلة انّ الموسيقى غـذاء للـبعض ودواء للبعض الآخر. وتعتقد الشعوب الاسلامية انّ الموسيقى مـؤثرة في عـلاج بـعض الأمراض بل وتتأثر حتى بعض الحيوانات بالايقاع الموسيقي. ويـرى العـرفاء ان التأثير الموسيقي المعنوي على الروح أمر أزلي، وأنهم يعاودون سماع كـلام الحـق حين سماع الموسيقى(٣٥٨).

يمتد نفوذ الموسيقى الاسلامية وتأثيرها من آسيا الوسـطى (سمـرقند) وحـتى سواحل المحيط الأطلسي، ولازالت مفردات واصطلاحات هذا العلم والفن متداولة الى اليوم. وكان الايرانيون والعرب مخترعين ومطورين للأدوات الموسيقية، وكان الفارابي هو المخترع للرباب والقانون.

وفي بداية القرن الثالث الهجري اخترع المسلمون الناي. وفي القرن الخـامس الهجري صنع البياض وأبو المجد الأرغتون، واخترع صـفي الديـن عـبد المـؤمن الأرموي السنطور المربع.

ورغم وجود العلامات الموسيقية منذ أوائل القرن الثـالث الهـجري، غـير انّ البعض كان يتعلم الموسيقى عن طريق السماع. وكان زي العازفين يجلب الانـتباه. وكان المطربون الاوربيون يرتدون في القـرون الوسـطى زيـاً كـزي المـوسيقيين المسلمين(٣٥٩).

آلّف الايرانيون والعرب كتباً كثيرة في الموسيقى وتاريخها أشهرهم: المسعودي، والاصفهاني، ومحمد بن اسحاق، وابن العربي، ويونس الخطيب، وخليل، واسحاق الموصلي. وخلال فترة القرن الثاني وحتى الرابع الهجري تُـرجمت بـعض الكـتب والرسائل اليونانية حول الموسيقى الى العربية. ووضع حنين بن اسحاق ويـوحنا كتب فيثاغورس وإفلاطون وارسطو بين يدي المسلمين. وعرّب ثابت بـن قـرة كتاب مقدمة حساب «نيقوماخوس» الذي يشير فيه للموسيقى. وعُـرِّبت كـتب اخرى لبطليموس، وارخميدس، وغيرهما. وتعد رسائل الكندي، أقـدم الرسـائل التي تكشف عن النفوذ اليوناني. فقد آلّف سبع رسائل في الموسيقى لازال ثـلاث منها الى اليوم.

يُعدّ الفارابي أعظم كتّاب الموسيقى إذ آلّف عدة كتب في الموسيقى. وآلّف محمد بن أحمد الخوارزمي كتاباً عنوانه «مفاتيح العلوم» وضع فيه الحلول لبعض مشكلات الموسيقى ومسائلها.

يأتي بعد الفارابي من حيث الشهرة في الموسيقى، كل من ابن سينا، والحسن بن الهيثم. ومن الملاحظات أعلاه نفهم انّ القرن السادس الهـجري، قـرن كـثر فـيه الكتّاب الموسيقيون(٣٦٠).

في القرن السابع الهجري، ظهر كتّاب معروفون كاعلام الدين قيصر في مصر. وظهر في اسبانيا بعد ابن فـرناس اشـخاص مـشهورون في المـوسيقى والصـوت كالكرماني، ومحمد بن حداد.

في هذا القرن أيضاً آلّف صفي الدين عبد المؤمن الأرموي وتلميذه شمس الدين محمد ومحمد بن عيسى بن قرة، رسائل في الموسيقى. كما آلّف مولانا مبارك شـاه تفسيراً على كتاب صفي الدين وأهداه الى الشاه شجاع.

يقال كذلك انّ الجرجاني آلّف موسوعة في الموسيقى أهداها الى الشاه شجاع. وآخر رسالة في هذا المجال لشـخص يـدعى محـمد مـراد، مـوجودة في المـتحف البريطاني.

ما أعطاه المسلمون لعالم الموسيقى، مهم جداً وقيّم الى حد بعيد. وتوجد كتب رائعة في موسيقى ايران وتركيا. فهناك كتب ألّفها في ايران عبد المؤمن فخر الدين الرازي وعبد القادر وآخرون. وفي تركيا يمكن الرجوع الى ترجمة كتب صفي الدين، والفارابي وعبد القادر.

عبد العزيز بن عبد القادر الذي لديه رسائل في الموسيقى، كان يعيش في بلاط السلاطين العثمانيين. وامتد نفوذ الموسيقى الاسلامية في آسيا حتى وصل الى الهند. لكن نفوذ الموسيقى الاسلامية في اوربا كان أكبر من الهند، وكان يجري عن طريقين: اولاً عن طريق الاحتكاكات السياسية التي أدت الى انتقال العلوم والفنون، وثانياً عن طريق احتكاك الطلبة المسلمين الذين كانوا يدرسون في المدارس الاسلامية بأسبانيا وسائر بقاع العالم الاسلامي.

بينما كتب المسلمون كتباً كثيرة في الموسيقى خلال القرون الوسطى، وتُرجم بعضها الى اللاتينية، ولكن لا تتوفر منها مصادر مهمة، عدا الترجمة اللاتينية لكتب الفارابي التي ترجمها يوهانس هيسبولنسيس، وجيرارد، وكتب ابن سينا التي ترجمت بواسطة جهنيز، واندرياس الياكوس، والترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد بواسطة ميخائيل سكوت. وتعبّر الترجمات القديمة لقسطنطين الأفريقي من العربية الى اللاتينية جيداً عن نفوذ الموسيقى الاسلامية في اوربا.

ولا ريب في أنّ كتاب غونديلوس في الموسيقى قد استند الى ترجمة كتاب الفارابي. ونلاحظ في موضع ما إسم الفارابي مع ايزودور وغيدو، وبهذا يتضح ان كتب الفارابي، كانت مرجعاً لكثير من الكتب الاوربية في علم الموسيقى. وقد أورد كل من روبرت كيلو روموند فيلول، وسيمون تونستد، وآدم دوفلدا، أفكار الفارابي في كتبهم.

ويذكر روجر باكون في جزء من كتابه حول الموسيقى إسم الفارابي مع بطليموس، واقليدس. وحينما يتحدث عن علاج الأمراض بالموسيقى يشير الى اسم ابن سينا. ونقل والتر ادينغتون وانغلبرت في كتاب موسيقاهما، أجزاء من كتاب

ابن سينا.

غروم المراوي أفرد فصلاً من كتابه الذي يحمل عنوان «الموسيق»، للـتحدث عن الفارابي.

منذ القرن الثامن وحتى القرن الحادي عشر الميلادي، كانت قرطبة دار العلم العالمي آنذاك، وكان يتقاطر عليها طلاب العلم لتلقي علوم العالم الاسلامي. وكانت الموسيق آنذاك أحد العلوم الأربـعة التي هـي: الحسـاب، والهـندسة، والنـجوم، والموسيق.

وأعظم شيء قدّمه المسلمون للعالم، هي الموسيق الموزونة التي وصفها الكندي أولاً ثم استخدم فرانكو وتلامذته الأوزان وسُلَّم النغمات الاسـلامية. كـما عـمل المطربون والموسيقيون المسلمون على الانتشار العملي للموسيق في اوربا(٣٦١).

كان يوجد في اوربا رقّاصون يدعون بالـ«موريس»، فكانوا يصبغون وجوههم تقليداً للعرب. ويعتقد البعض ان كلمة «موريس» مأخوذة من كلمة «مـوريش» التي تطلق على مسلمي شمال أفريقيا. وتوجد في اصطلاحات الموسيقىٰ الكثير من الكلمات العربية، والفرنسية، والانجليزية المتشابهة.

اسـتخدام الأسـبان خـلال القـرن الثـالث الهـجري اوزان وبحـور المـوسيق الاسلامية، وقلّدوا الشعر والموسيق على أساس ان كلاً منهما مرافق للآخر. وأورد المسلمون معظم الآلات والأدوات الموسيقية الى اوربا، ولا زالت أسماء بعضها في اوربا، نفس الأسماء العربية. ويسعى الموسيقيون الغربيون وكتّاب النغمات الموسيقية لإدخال موسيق الشعوب الاسلامية الى الموسيق الغربية.

وفي القرن الثالث الهجري قام بعض الموسيقيين الغربيين مثل سنت سن، وفاي سين ديفيد، وروبيستون، بخطوات في هذا المجال. ما هو واضح انّ بعض الشعوب المسلمة قدّمت خدمات جليلة وساهمت بشكل كبير في تطور الفـنون الجـميلة. وكان لديها المقام الأول في الجزء الأعظم من العلوم والفنون الجميلة(٣٦٢).

يقول «ويل ديورانت» في تأثير الفن الاسلامي على اوربا: «أبراج الكنائس المسيحية العليا وأبراج النواقيس مدينة بشكل كبير لمنائر المساجد. ويبدو أنّ المنافذ القوطية المصنوعة من الحجر مستوحاة من شُرَف برج جرالدا ذات الطبقات. وتدين إعادة الفن الخزفي في ايطاليا وفرنسا، لانتقال الخزفيين المسلمين الى هذين البلدين، وسفر الخزفيين الايطاليين الى الأندلس الاسلامية. فالحدّادون والزجّاجون وكذلك المجلِّدون الايطاليون وصنّاع الدروع والأسلحة الأسبان، أخذوا جميعاً فنهم عن الحرفيين المسلمين. ففي جميع مناطق اوربا تقريباً كان الحائكون يتطلعون الى عالم الاسلام من اجل الحصول منه على تصاميم. بل حتى الحدائق كان لديها الى حد كبير علائم الحدائق الايرانية»(٣٦٣).

تأثير الفن المعماري الاسلامي على الفن المعماري الاوربي

لاريب في انّ المسلمين كان لديهم تأثير على شتى الفنون الاوربية لاسيما الفن المعماري. غير أنّ هذا التأثير لم يكن بتلك الصورة التي يعتقدها البعض، لاسيما الأمثلة التي يؤتى بها للاستشهاد. فبالرغم من انّ الكثير من الكتّاب يعتقد بأنّ الطيقان القوطية في اوربا، مقتبسة من المسلمين، وأنّ المسلمين شيّدوا هذا النمط من الطيقان في مصر، وصقلية، وايطاليا خلال القرن العاشر الميلادي، ولكن ليس من الصحيح كثيراً أن نعتبر الطراز المعماري القوطي مديناً للمسلمين تماماً، وذلك لوجود اختلافات كبيرة بين الكنائس التي شيدت في القرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر وبين المساجد التي شيدت في نفس الفترة.

الأمر الآخر هو اننا لا يمكن من خلال هلالات الأبواب والنوافذ لمبنى ما ان نحكم عليه بأنه مصنوع على النمط المعماري القوطي، إذ انّ مثل هذا الحكم بحاجة الى دراسة أكبر وأعمق للمبنى بأسره. والحقيقة هي انّ الطراز القوطي لا يقتصر على نمط واحد، وانما هو مركب من انماط ثلاثة: روماني، ولاتيني، وبيزنطي، وظهر الى الوجود في شكل متميز عن هذه الأنماط بعد سلسلة من التغييرات(٣٦٤).

آخرون يعتقدون أنّ بعض اصول المعمارية الاسلامية مأخوذة من الشعوب غير المسلمة. ومن أجل إثبات هذه النظرية من الضروري التحدث بالإجمال عن اساس وطبيعة المعمارية الاسلامية.

المسلمون الذي وصلوا خلال نصف قرن كالبرق الى جبل طارق في المغرب وحدود الهند في الشرق، انما فتحوا البلدان والدول التي كانت صاحبة حضارة ورقي في شتى العلوم، وشكّلوا من مجموع هذه البلدان دولة أوسع من الامبراطورية الرومانية في عهد عظمتها، ويختلف فنها المعماري عن الفن الروماني، وأقدم منه ايضاً.

البعض يرى انّ المعمارية الغربية هي ذات المعمارية الرومانية، بينما ينسب البعض الآخر كل شيء الى ايران وأرمينيا. غير أنّ التنقيبات التي جرت في أرمينيا، وايران، والعراق، وتركستان، تثير الشكوك حول ارتباط المعمارية الغربية بالمعمارية الرومانية. وكانت الكنيسة تحمل الفكرة التالية وهي أنّ فن العمارة الروماني والقوطي في الغرب منبثق من خرائب الامبراطورية الرومانية. ولاريب في انّ فن العمارة الروماني كان مؤثراً على الغرب، ولكن يمكن دراسة حدود تأثير المعمارية الرومانية والبيزنطية وفق رؤية محايدة(٣٦٥).

الأمر المسلّم به هو أنّ سوريا، وجزءاً من أرمينيا، والمنطقة المسكونة في شمال أفريقيا، ومصر، كانت تؤلف جزءاً من الأراضي التي اقتطعها المسلمون من الامبراطورية البيزنطية. كما أن اسبانيا التي كانت بيد القوط الغربين(٣٦٦)، سقطت في أيدي المسلمين. وكان هذا البلد تابعاً للرومان. كما ان البلاد الواقعة بين العراق وتركستان وافغانستان، كانت جزءاً من البلاد الواقعة تحت هيمنة خسرو برويز، الامبراطور الساساني. ونفذت المسيحية الى جميع هذه البلدان وطرقت أبواب الحدود الشرقية لأرمينيا، ووصلت الى سوريا، وتم تشييد كنيسة كبيرة في اليمن.

حين فَتْحِ المسلمين لهذه البلدان واجهوا الكثير من المباني، والمهندسين والمعماريين البارعين الذين يختلف طرازهم المعماري عن الطراز المعماري الروماني.

ويرى بعض الباحثين أنّ هؤلاء المهندسين والمعماريين تعلموا فنوناً معمارية كثيرة من المعماريين البيزنطيين.

بعد انتهاء المسلمين من الفتوحات، استخدموا المهندسين والفنيين في البلدان التي فتحوها، لإعمار وبناء تلك البلدان. ويستشف من دراسات المؤرخين انّ المعماريين الأرمن كانوا منهمكين بالعمل، ليس في مصر فقط، وانما في أسبانيا ايضاً. ويُعتقَد أنّهم كانت لديهم يد في بناء كنيسة جررميني دوبره بفرنسا في القرن التاسع الميلادي، لأنها تحمل ملامح المعمارية الاسلامية.

ورغم اعتقاد بعض المحققين بعدم معرفة العرب بالفن المعماري في بداية الفتوحات، لكن الأمر الذي يحظى بالأهمية هو أنّ المعمارية الاسلامية ورغم انبثاقها من مصادر شتى، كانت ذات ملامح خاصة بها طوال العصور تميزها عن سائر ألوان الفن المعماري الاخرى.

يعتقد مارتين س. بريغز انّ ايمان المسلمين هو العامل الوحيد الذي يمزج جميع هذه الأنماط المعمارية المختلفة، ويصوغها في قالب واحد متميز يعرف بالطراز الاسلامي.

كانت المساجد والقصور هي المباني الاولى التي شيّدت على يد المسلمين، ثم بدأت بعد ذلك عملية بناء سائر المباني الدينية، والمدارس، والخانقاهات. ورغم الظروف المتفاوتة التي شهدتها عملية بناء المساجد إلّا انها كانت تتميز دائماً بملامح خاصة. وكان حج البيت الحرام، فرصة مناسبة أمام الحجاج والفنيين المسلمين من أجل مشاهدة الطراز المعماري لشتى مساجد الديار المقدسة، واتخاذه مثالاً في المساجد التي ينوون تشييدها في بلدانهم.

مسجد المدينة المنورة القديم الذي شُيِّد في عهد الرسول ﷺ عام ٦٢٢م، كان بالأساس عبارة عن جدران أربعة من الطابوق والحجارة لم يسقَّف منه سوى موضع عبادة الرسول ﷺ وذلك بسعف النخيل والطين على أعمدة هي عبارة عن جذوع النخيل(٣٦٧).

بعد هذا المسجد، شيد المسلمون مسجداً آخر في الكوفة عام ٦٣٩م يقوم سقفه على أعمدة الرخام. ويقال أن تلك الأعمدة نُقلت اليه من قصور السلاطين الايرانيين. وكان مسجداً مربعاً بسيطاً، وحُفِر حوله خندق بدلاً من الجدران.

في عام ٨٤٢م أسس عمرو بن العاص في الفسطاط (القاهرة) مسجداً مربعاً صغيراً كان فيه منبر عال، ثم بُنيت فيه بعد أعوام مقصورة بإسم «الحاجب» لفصل محل إمام الجماعة(٣٦٨). وفي نهاية القرن التاسع أُضيفت اليه منارة. ويكشف بناء المحراب عن جهة القبلة في المسجد. وبعد ثمانين الى تسعين عاماً من بناء اول مسجد في المدينة، اكتمل بناء المساجد تقريباً، وظهرت الأواوين والطيقان في أطراف صحن المسجد(٣٦٩).

ويبدو أنّ المساجد كانت بسيطة جداً في بداية إنشائها، غير أنّ المسلمين سرعان ما أخذوا يزيّنونها ويزخرفونها، حتى أصبحت تتميز بعظمة خاصة تحيّر الناظرين وتسحرهم.

بعد وفاة الرسول ﷺ أُعيد بناء مسجد الرسول ﷺ ثانية، وشيّدوا جدرانه من الحجارة المنحوتة. وفي السنوات الأخيرة من القرن السابع الميلادي وبعد فتح بيت المقدس من قبل المسلمين في عام ٦٣٩م، تم تشييد مسجد قبة الصخرة بالقرب من مسجد عمر(٣٧٠)، وهو الموضع الذي عرج منه الرسول محمد ﷺ الى السماء.

البعض يعتقد أنّ طراز عمارة قبة الصخرة، طراز روماني أو بيزنطي، ولكن لا ينبغي حمل هذا الرأي على محمل اليقين. ويعتقد استريغوسكي أنّ المنائر الشرقية ظهرت في آسيا الصغرى او الشرق الأقصى لأول مرة، ثم دخلت الى أرمينيا، وبيزنطة، وبلدان البلقان، وروسيا، والكنائس اليونانية.

ورغم انّ المسلمين بادروا الى تشييد القبة لأول مرة، ولكن لا ينبغي عدها طرازاً مسيحياً او رومانياً.

يقال ان الكنائس المقببة كانت موجودة في سوريا وأرمينيا قبل نهاية القرن السابع، وشُيِّدت في فلسطين كنائس من نوع قبة الصخرة. وما يلاحظ في قبة الصخرة عموماً وجود القبة والهلالات نصف الدائرية، والأعمدة الخشبية، والنقوش الفسيفسائية(٣٧١).

بعد قبة الصخرة يُعد مسجد دمشق الكبير الذي اسس في الأعوام الاولى من القرن الثامن الميلادي، من المباني الاسلامية المهمة، ولربما وقع طرازه تحت تأثير تلك الكنائس التي شيدت في سوريا. ويكشف مبنى المحراب والقبة المشيدة على الايوان الأصلي عن وضع المحراب وأهميته.

لا نريد تسليط الضوء على تفاصيل مبنى المسجد وتعريف مواده الانشائية، وانما الاشارة الى تأثير اسلوب المعمارية الاسلامية على الغرب، لذلك إذا كان قرع ناقوس الكنيسة المسيحية وتبويق اليهود في الكنيسة اليهودية نوعاً من الدعوة للصلاة والتضرع، فالمراد من تشييد المنارة هو ان يدعو المؤذن الناس من مكان مرتفع الى عبادة الله. وكانت منارة مسجد دمشق أول منارة تُشيَّد لهذا الغرض.

ويأتي بعد مسجد دمشق من حيث القدم مسجد القيروان الكبير بالقرب من تونس الذي أسس خلال الفترة ٧٢٤ ـ ٧٤٣م في أيام بني هشام. كما يعد مسجد الزيتونة، من المساجد القديمة ايضاً وقد تأسس بتونس عام ٧٣٢م(٣٧٢).

مسجد قرطبة الكبير الذي تشيد بأسبانيا عام ٧٨٦م، يُعدّ من أكبر المساجد الاسلامية إذ يتألف من ١٢ جناحاً يفصل بين كل جناح وآخر بعض الهلالات. ولأحد تلك الأجنحة عشرون عموداً. وكانت تلك الأعمدة قصيرة لا تصل الى السقف المرتفع، فصُنعت فوقها هلالات من أجل ان تصل الى السقف، لذلك يُعتَقَد أنّ فكرة بناء هذه الأعمدة الرومانية القديمة، تؤلف أساس مبنى مسجد القيروان وقرطبة وأروقتها وطيقانها. ويحاط هذا المسجد بواسطة جدران عظيمة.

المساجد المبنية في بلاد ما بين النهرين، شبيهة جداً بالمساجد الآجرية المشيدة في هذه الناحية والمساجد المماثلة في المدينة ومسجد ابن طولون في القاهرة.

ويُلاحَظ بوضوح على هذا اللون من المساجد ملامح الطراز الساساني. فالهلالات نصف الدائرية، خاصة بالطراز الساساني، وقابلة للمقارنة بـالهلالات النـاتئة في كنائس سوريا مثل كنيسة قصر ابن وردان، وتشيوزي في ايطاليا. كما تلاحظ بعض الهلالات الناتئة في بعض المباني الهندية القديمة(٣٧٣).

مسجد سامراء الكبير، من الأبنية الاسلامية التـاريخية الذي يـتميز بمـحراب عميق في صحنه ويحاط بعدد من الايوانات. وهو ذو سور آجري، وفي كل زاوية من زواياه الأربع برج مدور، تقع فيما بينها أبراج نصف دائرية. وفي الجدار الجنوبي للمحراب عدد من المنافذ الصغيرة المـؤلفة من هلالات مسـتدقة. وتـوجد هـذه العلامة الفارقة في مسجد قرطبة ايضاً ويعتبرها «هاول»(٣٧٤ ذات اصل هـندي بوذي.

اللافت للانتباه هو الأعمدة الآجرية التي يـقوم عـليها الرواق، إذ بـدلاً مـن الأعمدة القديمـة في قرطبة وأماكن اخرى، تـقوم هـذه الأعـمدة الآجـرية ذات الاضلاع الثمان، على قاعدة مربعة. وهناك أربعة أعمدة رخامية مضلعة ومدورة، وقد مُلئ محل اتصالها بواسطة المعدن، وهو ما يُعدّ من الخصوصيات التي نفذت الى المعمارية الغربية(٣٧٥).

مسجد ابن طولون في القاهرة، يُعدّ من المساجد التي تحمل خصوصيات وملامح المساجد القديمة في بلاد ما بين النهرين. فهذا المسجد العـظيم، مـربع الشكـل ذو أواوين هلالية، ويتميز بمـحراب أعمق من سائر المساجد الاخـرى. كـما يـوجد صحن إضافي خارج الجدران الأصـلية للـمسجد. وجـدران المسـجد في مـنتهى الضخامة ومزينة بالشرفات المنفرجة الشبيهة بالطراز القوطي.

هذا المسجد كذلك شبيه بأبنية بلاد ما بين النهرين، وطرازه مقتبس من الطراز السائد في سامراء وبغداد، وهو المكان الذي كان يقيم فيه ابن طولون في شبابه.

ومن الأشياء الاخرى التي تسترعي الانتباه في هـذا المسـجد هـي الخـطوط الكوفية المحفورة في الخشب، والرسوم والألوان المـلاحظة في السـقف والكـلس،

والنافورة وسط الصحن، والقناديل العظيمة المعلقة في أماكن مختلفة من السقف(٤٦٧).

فضلاً عن المساجد، شيدت منذ القرن التاسع الميلادي وحتى القرن الثاني عشر الكثير من القلاع والحصون العسكرية. وأخذ النصارى هذه التصاميم عن المسلمين خلال الحملات الصليبية. كما أخذ الاوربيون عن المسلمين صناعة نوع من الشرف المنفرجة يعرف بالكوّة "Machicolation"(٣٧٧).

شيّد المسلمون هذا النمط من الشرفات في مطلع القرن الثامن، وكذلك كان موجوداً في باب النصر ـ أحد ابواب القاهرة ـ الذي بناه المعماريون الأرمن. وهذه الأبنية أقدم تاريخياً من الأبنية التي تشابهها في اوربا مثل قصر غيارد (١١٨٤م)، وشاتيون (١١٨٦م)، والنروج (١١٨٧م)، ووينجستر (١١٩٣)، وهذا ما يؤكد على الأمر التالي وهو انّ المسيحيين تعلموا هذا اللون المعماري من المسلمين. وأخذ هذا النمط من الشرف صورة اخرى في بناء القصور والقلاع الفرنسية والانجليزية خلال القرن الرابع عشر.

من العناصر المعمارية الاسلامية المؤثرة في المعمارية الاوربية، مداخل الحصون وطرقها الملتوية، والتي تعرقل على العدو الدخول مباشرة الى الحصون والقلاع. ولم يلاحظ مثل هذا النمط في فن العمارة البيزنطي، وينفرد به المسلمون دون غيرهم. ويذكر المؤرخون بأنّ أوائل الأبواب من هذا القبيل شيد في القرن الثامن الميلادي ببغداد، وفي القرن الثاني عشر بالقاهرة في قلعة صلاح الدين.

وكان هذا النمط من المداخل متداولاً في المباني القديمة ببريطانيا وفرنسا، ومن النماذج البارزة عليه قلعتا بيرفند وكنوي.

في افريقيا الشمالية وأسبانيا، عدا القلاع النظامية، يتميز مسجد قرطبة بأهمية خاصة. فهذا المسجد الذي وُسِّع في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، له منارتان جميلتان بإسم جيرالدا والرباط بُنيتا خلال ١١٧٢ـ١١٩٥م، ولكل منهما هلال ناتئ، ويشبهان الآثار القوطية في العهود التالية الى حد بعيد.

في صقلية، رغم خروج بناء كنائس لاكوبا (١١٨٠م)، وكابلابالانتينا (١١٣٢م)، ومارتورانا (١١٣٦)، ولازيزا (١١٥٤م)، عن هيمنة المسلمين، إلّا انها تتميز بالملامح العربية التي يمكن ملاحظتها بوضوح في أمالفي، وسالرنو في ايطاليا(٣٧٨).

القصور الأسبانية المهمة كقصر الحمراء والكازار (القصر)، من النماذج الاسلامية بعد القرن الثالث عشر الميلادي. وبقايا قصر المرابطين في اشبيلية، والكنائس القديمة في طليطلة توضّح كيف انتشر النمط المغربي في أسبانيا عن طريق مراكش.

يمكن ملاحظة النماذج الأصلية للطراز السوري والمصري، في القاهرة، ولاسيما في مساجد الأزهر، والحكيم، والأقمر. ولاريب في أنّ النمط المعماري في القاهرة يقوم بشكل أكبر على أساس الآثار القديمة في بلاد ما بين النهرين. والحقيقة انّ مثل هذه المساجد والمقابر أُسست قبل عام ١٥١٧م، وهو العام الذي استولى فيه العثمانيون على مصر، لأنّ المساجد التي تأسست بعد هذا التاريخ، كان معظمها وفق نمط البناء العثماني حيث اقتبس العثمانيون حينذاك بعض الآثار البيزنطية.

بهذا الاختلاف والتباين بين الأنماط المعمارية، يمكن تقسيم فن العمارة الاسلامية الى خمسة أنماط هي: السوري ـ المصري، والأسباني ـ المغربي، والايراني، والعثماني، والهندي. ويعتمد هذا التفاوت في الغالب على المواد الانشائية في كل بلد، لكن الاعتماد الاكبر يتمثل في الاسلوب الأساسي لكل نمط وطراز(٣٧٩).

تطورت عمارة المساجد في القرون الوسطى كثيراً من حيث الاسلوب والتصميم، وظهرت في العديد من الصور. وفي ذات الوقت الذي كانت تشيد فيه مساجد للجماعة، كانت الأضرحة والقبور تُتَّخذ كمساجد أيضاً.

القبة التي تُعدّ من خصوصيات فن العمارة الاسلامي، ظهرت مدببة في مصر وبيضوية في ايران وتركستان، وصغيرة وبالنمط البيزنطي في تركيا (العثمانية) لاسيما اسطنبول. وفي القرن التاسع الهجري تم زخرفة السطح الخارجي للقباب الحجرية

بنقوش شبكية في مصر، وبالقاشاني البراق في ايران.

لم يكن للقباب الساراسنية ـوهو طراز اسلامي ـ تأثير على قباب عصر النهضة الاوربية. غير انّ نمط تشييد المنائر الاسلامية كان متداولاً في ايطاليا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

من وجهة نظر الهندسة الاسلامية يُعدّ وجود القبة الى جانب المنارة أمراً مطلوباً. وتأثير هذا النمط في اوربا الغربية واضح تماماً على بناء كنيسة سنت بل (٣٨٠) بلندن، حيث يلاحظ البرج الى جانب القبة(٣٨١).

مع تطور المعمارية الاسلامية، اخذت تظهر انواع عديدة من الهلالات كالهلال المدور، والمدبب على شكل حذاء الفرس، والنصف دائري ذي المركزين، والايراني.

كما كان استخدام النوافذ ذات الزجاج الملون امراً معمولاً به، بينما لم تكن اوربا تعرف ذلك. كما شاع ايضاً حفر الحروف على الحجر والجص والخشب. اما في ايران وما وراء النهر فكان يُستخدم القاشاني المزين بشتى الأشكال. وهذا اللون من التصاميم الذي يدعى "Arabsic" في اللغة الانجليزية، كان معروفاً في بريطانيا منذ عهد الملكة اليزابث الاولى، وتدين اوربا في هذا المجال للمعمارية الاسلامية في القرون الوسطى.

كان استخدام الحجارة الغامقة والفاتحة امراً مألوفاً في زخرفة المباني وتزيينها في القاهرة، ثم نفذ ذلك الى المدن الايطالية مثل بيزا، وجنوة، وفلورانس. ويعتقد البعض ان هذا النمط قد اقتبس من الرومان في اعقاب ازدهار التجارة بين مصر وايطاليا في القرون الوسطى.

فضلاً عن تأثير المباني الحجرية ما قبل الاسلام في ارمينيا وسوريا، والعمارة الآجرية الايرانية، على مباني القرون الوسطى الاوربية، لابد ان يُعدّ بناء الهلالات المدببة من إبداعات المسلمين، كذلك لابد ان يُعدّ استخدام النقوش والتصاميم الهندسية على الجدران والنوافذ ذا أصل اسلامي ايضاً ثم نفذ الى اوربا. والطريقة

التي تُستخدم في تزيين الأبراج والأسوار، انتقلت في بادئ الأمر من بين النهرين الى القاهرة، ثم الى ايطاليا، واصبحت فيما بعد معلماً من معالم المعمارية القوطية.

حفر الحروف على الحجارة والخشب بالشكل الملاحظ في مسجد ابن طولون بالقاهرة، كان أمراً شائعاً في المباني القوطية في اوربا. وانتشرت كتابة الحروف الكوفية في تزيين المساجد في عهد سلطة المسلمين في جنوب فرنسا. وتلاحظ نماذج من نفوذ زخرفة المعمارية الاسلامية الى بريطانيا، كما هو الحال في كنيسة وست مينستر حيث انّ النقوش التي كان يحفرها المسلمون على الخشب، راحت تحفر في بريطانيا على المعادن.

ولاريب في ان الذي عمل على نفوذ المعمارية الاسلامية في الغرب هو الحروب الصليبية من جهة، والعلاقات الحسنة بين المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى من جهة اخرى(٣٨٢).

مسيو وياردو ينقل عن كتاب «تاريخ باريس» تأليف دولور قائلاً: «من أجل بناء كنيسة نوتردام في باريس، تم استخدام عدد من المعماريين المسلمين»(٣٨٣). ونظراً لاختلاط وامتزاج فنون العالم الاسلامي بالعالم المسيحي ظهر اسلوب جديد يُعرف باسلوب «مودجار» شاع كثيراً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكثير من ابراج كنائس طليطلة، مقتبسة من منائر المساجد الاسلامية. وفي معظم الأبنية التي شيدت ابان عهد الحكم الاسلامي في اسبانيا، يلاحظ تفوق الفنون الاسلامية لهذه المباني على فنونها المسيحية، كقصر سقوبية المعروف الذي بناه الفونس السادس في القرن الحادي عشر، حيث يُعدّ هذا القصر نموذجاً كاملاً للمعمارية الاسلامية في أسبانيا.

لازالت آثار كثيرة للمعمارية الاسلامية في اسبانيا والبرتغال، ومنها برج بليم بالقرب من لشبونه الذي يلاحظ عليه النمط الاسلامي بوضوح من مختلف الجهات. وجمال القصور الاسلامية في اسبانيا والأبنية ذات الحدائق، ترك تأثيراً كبيراً على فن العمارة المسيحي في أسبانيا. وكان الملوك المسيحيون الذي هيمنوا على المدن

الاسلامية في اسبانيا، يستخدمون المسلمين في بناء القصور والبيوت وفق الطراز الاسلامي. كما اخذ المسيحيون في مدينة اشبيلية، عن المسلمين طريقتهم في العيش بدور ذات أفنية وساحات، وانتقلت هذه الطريقة الى أمريكا ايضاً(٣٨٤).

يقول الكاتب الفرنسي مسيو باتيسيه: «لاريب في انّ المعماريين الفرنسيين اقتبسوا في القرنين الميلاديين الحادي عشر والثاني عشر الكثير من الدقائق المعمارية المهمة والتزيينات عن المعمارية الشرقية... اليست كنيسة «بوي» التي هي من أقدس الأبنية المسيحية، تزيّنت بوابتها بكتابات عربية ـ اسلامية؟».

يكتب مسيو لونورمان: «تأثير معمارية المسلمين واضح جداً على كثير من كنائس فرنسا، مثل كنيسة مدينة «ماغلن» التي تأسست عام ١١٧٨م. وكانت لهذه المدينة علاقات مستمرة مع الشرق، او كنيسة كاند، وكنيسة غاماش، وغيرهما»(٣٨٥).

يقول مسيو «شارل بلان» بشأن اقتباس الفن المعماري الاوربي عن المسلمين: «على العكس مما هو شائع في هذا اليوم، ينبغي ان نقول بدون مبالغة في تأثير امة ما على امة اخرى، انّ الصليبيين وبعد رؤيتهم للفنون المعمارية الاسلامية كالغرف، والأواوين، والمنائر، والشُرَف، استخدموها في عماراتهم خلال عودتهم الى فرنسا. ومن نماذج هذا الاقتباس: بروج المراقبة، والقصور، والشرف، والأبراج، والأسوار التي شيدوها في القلاع العسكرية أو المدن خلال العصور الوسطى».

ويرى مسيو اويني وهو من خبراء فن العمارة الاسلامية أنّ «الابراج الجميلة التي شيدت كثيراً في أوربا حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، اخذها الاوربيون عن المسلمين»(٣٨٦).

هوامش الباب الرابع:

1_ See: M. Nauhosteen, History of Islamic Origins in Western Education, U.S.A. Colorado, 1964.

٢ـ لمزيد من الاطلاع راجع: ابن النديم، الفهرست؛ ابن القفطي، تاريخ الحكماء؛ و
Delacy O Leary, Arabic Thoughts and its Place in History.

٣ـ راجع: «تاريخ العلوم في الاسلام»، مجلة كلية الالهيات، العدد ٢.

4_ Will Dorant, The Age of Faith, pp. 606_140.

٥ـ ابو الفضل عزتي، نفوذ الاسلام في اوربا خلال القرون الوسطى، طهران، منشورات دار التبليغ الاسلامي، ١٣٥٥، ص ٨.

6_ M. Nakhosteen, op. cit. p. 7.

7_ See: T. Arnold, the Preaching of Islam, Chapter 6.

٨ـ غوستاف لوبون، تاريخ تمدن الاسلام والعرب، ترجمة السيد هاشم الحسيني، طهران، ١٩٧٨، ص ١٤٩.

٩ـ محمد علي فروغي، سير الحكمة في اوربا، ج ١، طهران، ١٩٦٦، ص ٩٨ـ ٩٩.

١٠ـ غوستاف لوبون، نفس المصدر، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

١١ـ نفس المصدر، ص ١٥٦، ١٦٥ ـ ١٧١.

١٢ـ ابو الفضل عزتي، مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

١٣ـ شبه جزيرة ايبري التي تشمل كلاً من اسبانيا والبرتغال، كان تُعرف عند المسلمين بالأندلس. وحينما صغرت رقعة البلد الاسلامي في شبه الجزيرة هذه واقتصرت على

غرناطة فقط، أُطلقت كلمة الأندلس على غرناطة فقط. ويطلق هذا الاسم في العصر الراهن على الجزء الجنوبي من أسبانيا فقط.

١٤ ـ صقلية أكبر جزر البحر المتوسط وإحدى ولايات ايطاليا. هاجمها المسلمون عام ٣٣هـ/ ٦٥٢م، وفتحها الأغالبة عام ٨٢٧م. وازدهرت خلال الحكم الاسلامي تجارياً، وصناعياً، وزراعياً، وعلمياً، واكتسبت مدنها مثل بالرمو، ومسينا، وسيراكوسا، وسالرنو، أهمية علمية كبرى لاسيا على الصعيد الطبي، لأنّ بعض هذه المناطق ذات تراث ثقافي يوناني ولعبت دوراً مهماً في نقل العلوم الى المسلمين ومن المسلمين الى اوربا. وحكم المسلمون هذه الجزيرة حتى عام ١٠٦٠م.

١٥ ـ المرابطون ينتمون الى قبائل صنهاجة في افريقيا الشمالية. فتحوا المغرب أولاً ثم اسبانيا. اسس هذه السلالة يحيى بن ابراهيم الجدلي. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٤٤.

١٦ ـ الموحدون من بربر المغرب، أسس سلالتهم المهدي بن محمد بن تومرت. وتقوضت في عام ١١٧١م.

١٧ ـ بنو نصر أو بنو الأحمر، سلالة اسلامية حكمت غرناطة من ١٢٣٨ وحتى ١٤٩٢. مؤسسها محمد بن نصر الذي فتح غرناطة وبني قصر الحمراء. سقطت على يد فرديناند وايزبل.

١٨ ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٢٧ و ٤٤.

١٩ ـ الأغالبة او بنو الأغلب، سلالة عربية حكمت بلاد افريقيا الشمالية. مؤسسها ابراهيم بن الأغلب، أسسها في ٨٠٠م. وانقرضت على يد الدولة الفاطمية بمصر عام ٩٠٩م. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٤٥.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٩ ـ ٢٨.

٢١ ـ للوقوف على الحضارات والأماكن والعصور، راجع: فوستل دوكولانج، الحضارة القديمة، ترجمة نصر الله الفلسفي، طهران، كيهان، ١٩٣٠؛ رولف لينتون، سير الحضارة،

ترجمة برويز مرزبان، طهران، دانش، ١٩٧٨؛ ارنولد تـوينبي، تـاريخ الحـضارة، تـرجمـة يعقوب آجند، طهران، مولى، ١٩٨٣؛ هنري لوكاس، تاريخ الحضارة مـنذ القـدم وحـتى عصرنا، ج ١، ترجمة عبد الحسين آذرنغ، تهران، كيهـان، ١٩٨٣؛ ويـل ديـورانت، قـصة الحضارة، ترجمة احمد آرام، طهران، اقبال، ١٩٦٨.

٢٢ـ رومن استيفان، توزع المجموعات الاسلامية في مكـتبات اوربـا الغـربية وأمـريكا الشمالية، ترجمة فرشته ناصري، مشهد، ص ٩ ـ ١٥.

٢٣ـ محمد بن عبد السلام بن ثعلبة الخشـني الأنـدلسي القـرطبي (ت ٢٨٦هـ)، محـدث، وحافظ لغوي. ومن آثاره: المصنف في شرح الحديث.

٢٤ـ بقي بن مخلد بن يزيد الأندلسي القرطبي (٢٠١ ـ ٢٧٦هـ)، محدث ومفسر، ومجـتهد. من آثاره: تفسير القرآن، وكتاب في فتاوى الصحابة والتابعين.

25_ Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society 1842-1922", Journal of the American Oriental Society, 43, 1923.

٢٦ـ رومن استيفان، سابق، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

٢٧ـ نفس المصدر، ص ٣٤٦ ـ ٣٥٢ و ٣٦٧ـ٣٦٩.

٢٨ـ البرت مالت وجول ايزاك، تاريخ القرون الوسطى، ج ٢، ترجمة عبد الحسين هـزبر، طهران، مكتبة ابن سينا، ١٩٦٤، ص ٢٤٧ و ٢٥٠.

٢٩ـ ابو الفضل عزتي، مصدر سابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

٣٠ـ توماس واكر ارنولد والفرد غيوم، ميراث الاسلام، ترجمة مـصطفى عـلم، طـهران، منشورات مهر، ١٩٨٦، ص ٤ ـ ٦.

٣١ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٢٢؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٦ـ٣٩٨.

٣٢ـ ابو الفضل عزتي، سابق؛ مجتبى مينوي، «الاسلام من نافذة المسيحيين»، محمد خاتم الرسل، طهران، منشورات حسينية الارشاد، ١٩٦٩، ص ١٩٤ـ١٩٦.

٣٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧ ـ ٨.

٣٤ـ مونتغمري وات، تأثير الاسلام في اوربا، ترجمة يعقوب آجند، طهران، منشورات مولى، ١٩٨٢، ص ١٣.

٣٥ـ هذا الكتاب المؤلف من ٥ أجزاء، طبع في برلين عام ١٨٨٢. الاجزاء الأربعة الاولى منه في العلوم الاقتصادية، والجزء الخامس في تأثير الحملات الصليبية على الاكتشافات والاصلاحات في أوربا.

٣٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠ ـ ١١.

٣٧ـ نفس المصدر، ص ١٢ و ١٤.

٣٨ـ مجتبى مينوي، سابق، ص ١٨٨.

٣٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٧ ـ ١٨.

٤٠ـ نفس المصدر، ص ١٨ ـ ٢٧.

٤١ـ مجتبى مينوي، سابق، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

٤٢ـ نفس المصدر، ص ٢١٣ ـ ٢٥١؛ جواهر لال نهرو، تاريخ العالم، ج ١، ترجمة محمود تفضلي، طهران، منشورات أمير كبير، ١٩٥٩، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٨.

٤٣ـ حايك، نقل الحضارة العربية الى الغرب، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٠؛ لمزيد من الاطلاع على هذه الترجمات والتراث الاسلامي الأسباني، راجع: آ. سي. كرومبي، من اوغسطين الى غاليلو، العلم في اواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الجديدة، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٩٤، ج ١، ص ٣٠ ـ ٥٠.

٤٤ـ لويس باستر غارسيا، «انتشار واستخدام المخطوطات العربية الطبية في أسبانيا خلال القرن السادس عشر»، ترجمة فخر روحاني، مجلة بهارستان، العدد ١، السنة الاولى، ربيع ١٩٨٠.

45_ F. C. Copleston, A History of Philosophy, London, 1998, Vol. 2, pp. 205-211.

٤٦ـ حايك، سابق، ص ٧ ـ ٨؛ كرومبي، سابق، ج ١، ص ٤٢.

٤٧ـ افضل تقرير بهذا الشأن ما يلي:

M. Millas _ Valticrosa, Las Traducciones Orientales en Los Manuseritos de La Biblioteca Cateral de Toledo, Madrid, 1942.

٤٨ـ عبد الأمير أعم، «الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين في العصر الوسيط»، الاستشراق، العدد ٣، ١٩٨٨، ص ١٧؛ نجيب عقيقي، المستشرقون، القاهرة، ١٩٨١، ج ١، ص ١١٠.

٤٩ـ كريم مجتهدي، الفلسفة في القرون الوسطى، طهران، امير كبير، ١٩٩٦، ص ١٨٨.

٥٠ـ حايك، سابق، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

٥١ـ للاطلاع على معلومات عن هذه الترجمات راجع: فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ترجمة كيكاوس جهانداري، طهران، ٢٠٠١، ص ٣٨٢ـ ٣٨٥.

٥٢ـ حايك، سابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠، ١٢٤ـ ١٢٦.

53_ M. Steinschneider, die Europaischen Ubersetzungen Aus dem Arabischen bis Mitte des 17, Jahruhnderts, Graz, 1956, pp. 2-84.

٥٤ـ حايك، سابق، ص ٥٥١ ـ ٥٥٣؛ ايضاً راجع:

W. M. Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburg, 1972, p. 63.

55_ M. Steinsehneider, op. cit, pp. 9-12.

56_ ibid, pp. 16-32.

57_ ibid, pp. 35-51.

58_ ibid, pp. 55-58.

٥٩ـ للاطلاع، راجع: موسوعة عالم الاسلام، تحت إشراف غلام علي حداد عادل، ج ٥، ٢٠٠١، «بلاتو تيولبائي»، (فريد قاسملو).

٦٠ـ حايك، سابق، ص ٥٨٣؛ فؤاد سزكين، سابق، ص ٣٨٦.

٦١ـ فؤاد سزكين، سابق، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

٦٢ـ نفس المصدر، ص ٥٧٨ ـ ٥٨٠.

٦٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٦٤ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ بارون كارا دفو، «علم النجوم والرياضيات»، ميراث الاسلام، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

٦٥ـ ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ١، بيروت، ١٩٦٥، ص ١١٣.

٦٦ـ ابن النديم، سابق، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٦٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٦٨ـ نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٦٩ـ نفس المصدر، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ ابن النديم، سابق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٩؛ محمد علي مدرس، ريحانة الأدب، طهران، ج ٥، ص ٩٧.

٧٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٠؛ غوستاف لوبون، مصدر سابق، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

٧١ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ذيل سنة ٣٣٩؛ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، طهران، ١٩٩١، ص ٢٠٠.

٧٢ـ ويل دورانت، قصة الحضارة، ج ١١، ص ١٦٩؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ٢٦٥.

٧٣ـ زين العابدين قرباني، تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

٧٤ـ ويل دورانت، سابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٦؛ مجتبى مينوي، سابق، ص ١٩٧ـ١٩٨.

٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٥.

٧٦ـ محمد علي مدرس، سابق، ج ٧، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٧.

٧٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٢.

٧٨ـ علي أصغر الحلبي، تاريخ حضارة الاسلام، طهران، ١٩٨٦، ص ٧٦ـ٧٧.

٧٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٨ ـ ٢٥١.

٨٠ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٧٣ـ ٧٤.

٨١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

٨٢ـ نفس المصدر، ص ٢٥٥؛ سليمان دنيا، مقدمة تهافت الفلاسفة، مصر، ١٩٥٨.

٨٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

٨٤ـ نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٥٢ـ ٥٥٤؛ السيد حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٠، ص ٤٨ ـ ٤٩.

٨٥ـ س.ح.وب. كلمنت، تاريخ الفلسفة، لندن، ١٩٠٥، ص ١٢٠؛ ميراث الاسلام، ص ٢٦٠.

٨٦ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧٩.

٨٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

٨٨ـ نفس المصدر، ص ١٠٤ و ١١٤؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢١ـ٢٢٦.

٨٩ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

٩٠ـ الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، ١٩٣٠، ص ٩٢؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢١٤.

٩١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٠؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢١٧.

٩٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٦؛ دوليسي اوليري، انتقال العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي، ترجمة احمد آرام، طهران، ١٩٦٣، ص ٢٤١ـ٢٤٢.

٩٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٧.

٩٤ـ شكيب أرسلان، تاريخ فتوحات المسلمين في اوربا، ترجمة علي الدواني، طهران،

مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩١، ص ٢٩ ـ ٣١.

٩٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٨ و ١٢٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٨ ـ ٥٩٠.

٩٦ـ ابن النديم، سابق، ص ٨٠٨؛ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، ج ١، طهران، الفردوسي، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

٩٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٤.

٩٨ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١١٨؛ ابن النديم، سابق، ص ٤٢٦؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٩٩ـ عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠، ص ٥٤٣؛ ابو بكر محمد زكريا الرازي، كتاب الجدري والحصبة، ترجمة محمود نجم آبادي، طهران، منشورات جامعة طهران، ط ٢، ١٩٨٥، مقدمة محمود نجم آبادي، ص خمسة الى سبعة.

١٠٠ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، راجعها وعلّق عليها: الدكتور حسين مؤنس، مصر، دار الهلال. ص ١٥٩؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩١.

١٠١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠.

١٠٢ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩٠.

١٠٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

١٠٤ـ نفس المصدر، ص ١١٣؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩١.

١٠٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

١٠٦ـ محمد تقي دانش بجوه، طبع هذين الكتابين بطهران عام ١٩٦٤ مع تعليقات وتحقيقات.

١٠٧ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

١٠٨ـ نفس المصدر، ص ٢٢٨.

١٠٩ـ بديع الزمان فروزانفر، تاريخ الأدب، ص ٤٣ ـ ٤٥.

١١٠ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٤٥.

١١١ ـ جويل ل. كرمر، الإحياء الثقافي في عصر آل بويه، ترجمة محمد سعيد الحنائي الكاشاني، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٦، ص ١٣٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٦.

١١٢ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٤٦.

١١٣ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٣ و ١١٦.

١١٤ ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٢.

١١٥ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٦.

١١٦ ـ نفس المصدر.

١١٧ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١١.

١١٨ ـ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥٩.

١١٩ ـ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٠؛ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٩٣ ـ ٩٤.

١٢٠ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٧.

١٢١ ـ نفس المصدر، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١١ ـ ٦١٢.

١٢٢ ـ عبد الحسين زرين كوب، سجل الاسلام، طهران، امير كبير، ١٩٩٠، ص ٤٩.

١٢٣ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٤٨ و ٦٢٥؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨.

١٢٤ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ٣٤٨.

١٢٥ ـ احمد عيسى بيك، تاريخ البيمارستانات في الاسلام، دمشق، ١٩٦٠، ص ٦٣ ـ ٦٩؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٠٢ و ١٠٩.

١٢٦ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨؛ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٩١.

١٢٧ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨ ـ ١١٩.

١٢٨ ـ رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، ص ٢٩ ـ ٤٣.

١٢٩ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٢.

١٣٠ـ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٢٣٨ ـ ٢٥٥؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣١٩ ـ ٣٣٢.

١٣١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٩.

١٣٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢١؛ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ٢٢٩.

١٣٣ـ يُعرف ابن الهيثم عند اليونانيين والاوربيين بإسم «الهزن».

١٣٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢١.

١٣٥ـ غوستاف لوبون، سابق.

١٣٦ـ بير روسو، تاريخ العلوم، ترجمة حسن صفاري، طهران، أمير كبير، ١٩٧٩، ص ١١٩؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١١٦ ـ ١١٧.

١٣٧ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

١٣٨ـ علي أصغر الحلبي٧ سابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ و ٨٤ ـ ٨٥.

١٣٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ج ٢، ص ٢٨٦.

١٤٠ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٧٤.

١٤١ـ سالرنو: ميناء صغير يبعد عن نابولي مسافة ٥٠ كم وكان مهماً في القرون الوسطى. وكانت فيه مدرسة ومركز صحي معروفان. وترجم المترجمون الآثار الاسلامية الى اللاتينية ثم اخذوا يدرسونها في مدرسته.

١٤٢ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٥.

١٤٣ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

١٤٤ـ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٥٨؛ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٣٧٦.

١٤٥ـ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢٣.

١٤٦ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢٠٣.

١٤٧ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

١٤٨ـ ذكر ماكس مايرهوف في مقالته في كتاب «ميراث الاسلام»، ص ١٢٦، ان كتاب التيسير إما من تأليف الزهراوي او ابن زهير.

١٤٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ و ١٠٠ ـ ١٠١.

١٥٠ـ نفس المصدر، ص ٢٠٣؛ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣.

١٥١ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٦.

١٥٢ـ جوزيف ماك كاب، عظمة المسلمين في أسبانيا، ترجمة ابي القاسم فيضي، اصفهان، ١٩٣٧، ص ١٦٩.

١٥٣ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٤٩.

١٥٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢٧.

١٥٥ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

١٥٦ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ و ١٢٧ ـ ١٢٨.

١٥٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٧.

١٥٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

١٥٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٧.

١٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٣.

١٦١ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٦١.

١٦٢ـ فيلسوف الفلسفة المدرسية ورياضي من مدينة باث (Bath) في شمال انجلترا، ويُعدّ من اوائل مترجمي الكتب العربية الى اللاتينية، ومنها زيج وجبر الخوارزمي. وكان يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٥٦.

١٦٣ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٣.

١٦٤ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨.

١٦٥ـ غلام حسين مصاحب، الحكيم عمر الخيام كعالم في الجبر، الجمعية الوطنية للآثار، ١٩٦٠، ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨.

١٦٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

١٦٧ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٢٨.

١٦٨ـ نفس المصدر، ص ١٣٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٩.

١٦٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٢.

١٧٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨ و ١٤٩.

١٧١ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ١٠٢.

١٧٢ـ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٤٥.

١٧٣ـ غلام حسين مصاحب، سابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

١٧٤ـ السد حسين نصر، سابق، ص ١٤٧ ـ ١٤٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٦.

١٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

١٧٦ـ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

١٧٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

١٧٨ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٤٨.

١٧٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٣ ـ ٣١٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٠.

١٨٠ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ١٠٣ ـ ١٠٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٥٠.

١٨١ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ١٠٣؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٤، ص ٢٥٧.

١٨٢ـعلي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٤٦.

183_ Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol, p. 436.

١٨٤ـجرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٨٧؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٥٨.

١٨٥ـعلي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

١٨٦ـابن النديم، سابق، ص ٣٥٩.

١٨٧ـتوماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٠.

١٨٨ـغوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١١٥.

١٨٩ـابن النديم، سابق، ص ٣٩٢.

١٩٠ـالفرغاني، «كتاب في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم»، ترجمة احمد آرام، مجلة المعارف الاسلامية، العدد ٤، ١٩٨٧، ص ٩٦.

١٩١ـتوماس واكر أرنولد، سابق، ص ٢٩٨.

١٩٢ـويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥١.

١٩٣ـابو القاسم قرباني، علماء الرياضيات الايرانيون، ص ١٩؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٨٧.

١٩٤ـمحمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ١٨٥.

١٩٥ـابن النديم، سابق، ص ٤٠٠؛ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٦٢ـ٦٦؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٧، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

١٩٦ـالسيد حسين نصر، سابق، ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٢٨٤.

١٩٧ـالسيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٩؛ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥١؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٩٣.

١٩٨ـذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٨٤؛

السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٠.

199_ See: Fr. Wopcke: L' Algebre d' Omar Alkhayami, Paris, 1851.

٢٠٠ـ ابن النديم، سابق، ص ٣٩٥.

٢٠١ـ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٣٧٣.

٢٠٢ـ السيد حسين نصر، سابق.

٢٠٣ـ نفس المصدر، ص ١٦١.

٢٠٤ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٢؛ السيد حسين نصر، سابق، علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ٢٨٤.

٢٠٥ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٢٧٨؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٨، ص ٢٨٤.

٢٠٦ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٦؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١١ـ٣١٢.

٢٠٧ـ السيد جلال الطهراني، التقويم، طهران، ص ٦٤.

٢٠٨ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٢.

٢٠٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٢؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٢.

٢١٠ـ آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٧٤.

٢١١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٤.

٢١٢ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

٢١٣ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٨٦؛ جوزيف ماك كاب، سابق، ص ١٨٠؛ ايضاً انظر:

Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol. 1, p. 436.

٢١٤ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٥.

٢١٥ـ جوزيف ماك كاب، سابق، ص ١٨٠.

٢١٦ـ جرجي زيدان، سابق.

٢١٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٦.

٢١٨ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢١٢.

٢١٩ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

٢٢٠ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٢، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

٢٢١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨ ـ ٧٧٩.

٢٢٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٠.

٢٢٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٩.

٢٢٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٥٠.

٢٢٥ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

٢٢٦ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٤١ و ٦٤٢.

٢٢٧ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨.

٢٢٨ـ مجتبى مينوي، سابق، ص ٢٢٧؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٩.

٢٢٩ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤١ـ٣٤٢.

٢٣٠ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٩٣؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٨؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٦.

٢٣١ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٢.

٢٣٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٢ـ ٣٤٣.

٢٣٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٠؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٣.

٢٣٤ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤١؛ ايضاً راجع: ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ذيل حاجي خليفة.

٢٣٥ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ص ٣٤٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٦؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩.

٢٣٦ـ منسوب الى قبيلة همدان، ومولود في صنعاء، كان عارفاً بالهيئة والهندسة فضلاً عن براعته في الشعر والنسب واللغة والتاريخ والجغرافيا. من آثاره: كتاب الاكليل، وديوان شعري، وكتاب صفة الجزيرة العربية. لمزيد من الاطلاع، راجع: آدم متز، تاريخ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة علي رضا ذكاوتي، ج ٢، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣، ص ١٠.

٢٣٧ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٢٤ و ١٢٧.

٢٣٨ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٧.

٢٣٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٧٨.

٢٤٠ـ نفس المصدر، ص ١٨٠ ـ ١٨٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٧؛ ايضاً راجع: فاسيلي فلاديمير بارتولد، الاستشراق في روسيا واوربا، ترجمة حمزة سردادور، ابن سينا، ١٩٧٢، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٢٤١ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩.

٢٤٢ـ نفس المصدر، ص ٨٩؛ آدم متز، سابق، ص ٩.

٢٤٣ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٠ ـ ٥٨١؛ فاسيلي فلاديمير بارتولد، سابق، ص ٦٦؛ مجلة دنيا العلم، «جغرافيو عصر النهضة الاسلامية»، العدد ٤ و ٥، ص ٥٠؛ أحمد بن فضلان، رحلة ابن فضلان، ترجمة ابي الفضل الطباطبائي، طهران، مؤسسة ثقافة ايران، ١٩٥٦، مقدمة المترجم.

٢٤٤ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩؛ بارون كارادفو، مفكرو الاسلام، ترجمة أحمد آرام، طهران، مكتب الثقافة الاسلامية، ١٩٨٣، ص ٥٨ ـ ٥٩.

٢٤٥ـ عبد الحسين زركوب، سابق، ص ٧٨؛ محمد بن احمد مقدسي شاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ترجمة علي نقي منزوي، طهران، ١٩٨٢؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٨؛ السيد حسين نصر، سابق، مقبول أحمد، «علم الجغرافيا وتطوراته في العالم الاسلامي، ترجمة احمد آرام، مجلة «المعارف الاسلامية»، العدد ٣، ص ١٠٢.

٢٤٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

٢٤٧ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٨.

٢٤٨ـ بوركمال، دراسات كارتوغرافية في جنوب شرقي ايران، جامعة طهران، مؤسسة الجغرافيا، ١٩٧٠.

٢٤٩ـ آدم متز، سابق، ص ١٠؛ المنجد، الأعلام، ذيل الهمداني.

٢٥٠ـ ابو ريحان البيروني، تحقيق ما للهند، ص ١٢ ـ ١٣.

٢٥١ـ آدم متز، سابق، ص ١٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠.

٢٥٢ـ المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٧١ ـ ٧٥؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩.

٢٥٣ـ آدم متز، سابق، ص ١٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥٠.

٢٥٤ـ تاريخ الكرديزي، زين الأخبار، طهران، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ ابن النديم، سابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٥؛ حاجي خليفة، سابق، ص ١٦٦٤.

٢٥٥ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٩٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥٠.

٢٥٦ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥١.

٢٥٧ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٨.

٢٥٨ـ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٤٧٢.

٢٥٩ـ ابو اسحاق الاصطخري، المسالك والممالك، ص ١١.

٢٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٧.

٢٦١ ـ ذبيح الله صفا، سابق؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ غوستاف لوبون، سابق.

٢٦٢ ـ حاجي خليفة، سابق، ص ١٦٦٤، توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٤.

٢٦٣ ـ السيد حسين نصر، ص ٩٠.

٢٦٤ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ص ٢٣٦ و ٢٩٢؛ السيد حسين نصر، سابق؛ فلاديمير بارتولد، سابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٢٦٥ ـ مدينة سبتة تقع في شمال أفريقيا عند مضيق جبل طارق.

٢٦٦ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٧ ـ ١٨٨؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٦٧ ـ احمد فرامرزي، «تاريخ الجغرافيا في العصر الاسلامي»، مجلة تقدم، العدد ١، ص ٥٣٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٨.

٢٦٨ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٦٩ ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩١؛ احمد فرامرزي، سابق.

٢٧٠ ـ الفونس غابريل، دراسات جغرافية حول ايران، ترجمة فتح علي خواجه نوري، طهران، ابن سينا، ص ٤٠.

٢٧١ ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٢، ص ١٤٩؛ السيد حسين نصر، سابق، غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٦٠.

٢٧٢ ـ السيد حسين نصر، سابق، غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩.

٢٧٣ ـ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ترجمة محمد علي موحدي، طهران، ١٩٥٨؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٧٤ ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠ ـ ٩١.

٢٧٥ ـ منوجهر ستوده، «الاقاليم السبعة»، مجلة «سخن»، العدد ٩، ١٩٥٨؛ م.م. شريف، مصادر الثقافة الاسلامية، ترجمة جليل خليليان، ج ٢، طهران، ١٩٨٠، ص ٨٤.

٢٧٦ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٢٧٧ـ القزويني عجائب المخلوقات، ج ١، ص ١٧٢.

٢٧٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٣، ص ٤٥٣.

٢٧٩ـ سلسلة التواريخ، باريس، ١٨١١، ص ١٤ و ٣٦.

٢٨٠ـ المسعودي، سابق، ج ١، ص ٣٠٨؛ آدم متز، سابق، ج ٢، ص ٢٤٦.

٢٨١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠١ـ ٦٠٣.

٢٨٢ـ مجلة «دنيا العلم»، سابق، ص ٥٠.

٢٨٣ـ م.م. شريف، سابق، ص ٢٠.

٢٨٤ـ فاسيلي فلاديمير، سابق، ص ٦٦.

٢٨٥ـ بارون كارادفو، سابق، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ توماس واكر آرنولد، سابق، ص ١٩٧.

٢٨٦ـ راجع: شهريار رامهرمزي، عجائب الهند، ترجمة محمد ملك زادة، مؤسسة ثقافة ايران، ١٩٦٩.

٢٨٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٥ ـ ١٩٧؛ م.م. شريف، سابق.

٢٨٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٩.

٢٨٩ـ علي سيد أمير، تاريخ العرب والاسلام، ترجمة سيد محمد تقي فخر داعي الجيلاني، طهران، ١٩٤١، ص ٤٤٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٢٩٠ـ الادريسي، سابق، ط دوزي، ص ٢١٤؛ آدم متز، سابق، ص ٢٤٠.

٢٩١ـ اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٧.

٢٩٢ـ ابن حوقل، سابق، ص ٤٦.

٢٩٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٢٩٤ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ٢٠١ـ ٢٠٢.

٢٩٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٢.

٢٩٦ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٧.

٢٩٧ـ المسعودي، سابق، ج ٢، ص ١٥.

٢٩٨ـ آدم متز، سابق.

٢٩٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٣.

٣٠٠ـ نفس المصدر؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٩٦.

٣٠١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٣٠٢ـ نفس المصدر، ص ٦٨.

٣٠٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٩٨.

٣٠٤ـ نفس المصدر، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ ايضاً راجع: زكي محمد حسن المصري، الفنون الجميلة الايرانية، ترجمة كاب، طهران، ١٩٨٥.

٣٠٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠.

٣٠٦ـ ارنست كونل، الفن الاسلامي، ترجمة هوشنك طاهري، منشورات طوس، ١٩٧١، ص ١١ ـ ١٢.

٣٠٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠ ـ ٣١.

٣٠٨ـ كريستين برايس، تاريخ الفن الاسلامي، ترجمة مسعود رجب نيا، طهران، ١٩٦٨، ص ٨ ـ ٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

٣٠٩ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٩ ـ ٢١١؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٢.

٣١٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ٣٥.

٣١١ـ نفس المصدر، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٣١٢ـ نفس المصدر، ص ٣٨ ـ ٤٠.

٣١٣ـ رانست كونل، سابق، ص ٩٤ ـ ٩٥ و ١٢٤.

٣١٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٩ ـ ٦٤١؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٢.

٣١٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٢ ـ ٤٣؛ كريستين برايس، سابق، ص ٩٦ـ١٠٦.

٣١٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٣.

٣١٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٤؛ ارنست كونل، سابق، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

٣١٨ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٨.

٣١٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٣٢٠ـ ارنست كونل، سابق، ص ٤٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٨.

٣٢١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٦؛ محمد مدد بور، تجليات الحكمة المعنوية في الثقافة الاسلامية، طهران، امير كبير، ١٩٩٥، ص ٢٤٠.

٣٢٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٧.

٣٢٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٨.

٣٢٤ـ نفس المصدر، ص ٤٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٧.

٣٢٥ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٣٢٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٣٢٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٨؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٣٢٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٥ ـ ٥٦.

٣٢٩ـ كريستين برايس، سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦١؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٣٣٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٩.

٣٣١ـ ارنست كونل، سابق، ص ١٩٢ ـ ٢٠٩.

٣٣٢ـ نفس المصدر، ص ٢٧٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٠.

٣٣٣ـ السجاد البولندي، نوع من السجاد الذي كان شائعاً في أيام الشاه عباس. وسمي بالبولندي نظراً للنسر البولندي المنقوش عليه. وكان هذا اللون من السجاد موجوداً في جميع بلاطات اوربا تقريباً. حوله راجع: كونل، سابق، ص ٢١٠.

٣٣٤ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٨ ـ ٤٥.

٣٣٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٠ ـ ٦١.

٣٣٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨.

٣٣٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٢.

٣٣٨ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٤٠.

٣٣٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٣.

٣٤٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٣ ـ ٦٤؛ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨ ـ ٧٠.

٣٤١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٨٥ و ٤١٣ و ٤١٥ و ٦٣٩.

٣٤٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٥؛ ادم متز، سابق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

٣٤٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق؛ ارنست كونل، سابق، ص ١١٩ ـ ١٢٢ و ١٨٨ ـ ١٩٠ و ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٣٤٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٧ ـ ٦٨؛ ارنست كونل، سابق، ص ٢٣٨.

٣٤٥ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٣٢١.

٣٤٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٨.

٣٤٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٧ـ ٦٤٩.

٣٤٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧١ ـ ٧٣.

٣٤٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٧.

٣٥٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧٣ ـ ٧٤.

٣٥١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧ و ٥٦١.

٣٥٢ـ ارنست كونل، سابق، ص ٨٧ ـ ٨٨، ١٢١ ـ ١٢٢، ١٤٧، ١٨٨ ـ ١٨٩.

٣٥٣ـ نفس المصدر، ص ١٩٠؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٨٧ ـ ٢٩١.

٣٥٤ـ هنري جورج فارمر، تاريخ موسيق الشرق...، ترجمة بهزاد باشي، طهران، من ١٣٥ ـ ١٣٦؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٩؛ راجع: محمد مدد بور، سابق، ص ١٦١.

٣٥٥ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ محمد مدد بور، سابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

٣٥٦ـ جرجي زيدان سابق، ج ٣، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

٣٥٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

٣٥٨ـ محمد مدد بور، سابق، ص ١٦٢.

٣٥٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٣٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٠١.

٣٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ راجع: محمد مدد بور، سابق، ص ١٥٩ـ ١٦٠ و ١٦٢.

٣٦١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٦.

٣٦٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٣٦٣ـ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ٣٢٠؛ راجع: علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٩١ـ ٣١٨.

٣٦٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٠ ـ ٧١٢؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٦ و ٩٦.

٣٦٥ـ مارتين، س. بريغز، العمارة والبناء في تراث الاسلام، ص ٢٠٧ـ٢٠٨.

٣٦٦ـ القوط الغربيون فرع من القوط استقروا في القرن الخامس (٤١٠م) ـ ابان عهد الامير آلاديك Aladic ـ في فرنسا قادمين من ايطاليا، وتوزّعوا في جانبي جبال بيرنه، اي بين حدود فرنسا وأسبانيا.

٣٦٧ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٥٠ ـ ٢٤٩.

٣٦٨ـ ارنست كونل، سابق، ص ٨٥.

٣٦٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

٣٧٠ـ ارنست كونل، سابق، ص ١٧.

٣٧١ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٥٣.

٣٧٢ـ نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

٣٧٣ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٣٧٤ـ ا.ب. هاول، معمارية الهند، لندن، ط ٢، ١٩٢٧، ص ٨٥ ـ ٨٦.

٣٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٧.

٣٧٦ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٣٧٧ـ شرفة مكوّاة تلقى منها مختلف القذائف على العدو المهاجم.

٣٧٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٨ ـ ٢١٩؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٣٣.

٣٧٩ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٧ و ١٦٥ ـ ١٧٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٣٨٠ـ كنيسة سنت بل شيدت في لندن خلال ١٦٧٥ ـ ١٧١٠م من قبل كريستوف ورن Christophe Wern.

٣٨١ـ ارنست كونل، سابق، ص ٤٧ ـ ٤٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٢.

٣٨٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٣٨٣ـ نفس المصدر، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ ارنست كونل، سابق، ص ٤٧ و ٦٥.

٣٨٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٤.

٣٨٥ـ كريستين برايس، سابق، ص ١١٧.

٣٨٦ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٣ ـ ٧١٤.

الفهرس